

Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

78. Jahrgang

Der Dalai Lama – und danach?

**Für Demokratie und Menschenrechte
Ein Plädoyer für einen freien Islamdiskurs**

Die globalisierte Nixe „Mami Wata“

**Neuapostolische Kirche
Zeitzeugenstudie ausgebremst**

Stichwort: Tantrismus



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Klemens Ludwig
Der Dalai Lama – und danach? 243

DOKUMENTATION

- Johannes Kandel
Für Demokratie und Menschenrechte
Gegen Denkverbote und Meinungsdiktatur,
für einen freien zivilgesellschaftlichen Islamdiskurs 253

BERICHTE

- Gabriele Lademann-Priemer
Die globalisierte Nixe „Mami Wata“ 258

INFORMATIONEN

- Neuapostolische Kirche**
NAK untersagt Veröffentlichung einer Zeitzeugenstudie zur Bischoff-Botschaft 260
- Umgang mit Homosexualität in der Neuapostolischen Kirche 261
- Aleviten**
Alevitische Telefonseelsorge 263
- Ethik**
Peter Singer von Philosophiefest eingeladen 263
- Adventisten**
„Hope Channel TV“ bald in HD-Qualität 264
- Religiöse Landschaft**
Aktuelle Statistiken über die Verbreitung des Christentums 265
- In eigener Sache**
Einladung zur Fortbildung im Bereich Religions- und Weltanschauungsfragen
(Curriculum II) 266

STICHWORT

Tantra, Tantrismus

267

BÜCHER

Werner Thiede

Digitaler Turmbau zu Babel

Der Technikwahn und seine Folgen

271

Michael Junge

Das Johannes-Evangelium

Luthers Auslegung. Lorbers Erklärung

273

Robert W. Hefner (Hg.)

Global Pentecostalism in the 21st Century

274

Michael Domsgen/Dirk Evers (Hg.)

Herausforderung Konfessionslosigkeit

Theologie im säkularen Kontext

276

Schon 2011 zog sich der Dalai Lama aus der Politik zurück, der Jurist Lobsang Sangay wurde Ministerpräsident der tibetischen Exilregierung. Im September 2014 kündigte der Friedensnobelpreisträger an, es werde nach ihm möglicherweise keine weitere Reinkarnation geben. Hintergrund ist der Konflikt mit China, das auf die Nachfolge des Dalai Lama Einfluss nehmen will. So ergibt sich die paradoxe Lage, dass die Kommunistische Partei Chinas, die den Dalai Lama offiziell ablehnt, in dem Moment eine bedeutende tibetische Tradition verteidigt, in dem das geistliche Oberhaupt der Tibeter sie aufgeben will. Ein hoher chinesischer Funktionär befand am Rande des Nationalen Volkskongresses im März 2015: „Die Macht der Entscheidung über die Wiedergeburt des Dalai Lama ... liegt bei der chinesischen Zentralregierung.“ Tenzin Gyatso, die 14. Reinkarnation in der rund 450 Jahre alten Geschichte der Dalai Lamas, wird am 6. Juli 2015 achtzig Jahre alt. Aus diesem Anlass veröffentlichen wir den folgenden Beitrag des Tibetkenners Klemens Ludwig.

Klemens Ludwig, Tübingen

Der Dalai Lama – und danach?

Das tibetisch-buddhistische Konzept der Reinkarnation

Die Vorstellung von einem singulären Leben, wie sie in der abendländischen Tradition vorherrscht, ist der asiatischen fremd. Alle dort entstandenen großen Glaubenslehren gehen von einem geistigen Kontinuum über unzählige Leben aus, das sich so lange fortsetzt, bis Erleuchtung erreicht wird; manche Traditionen sprechen auch von Befreiung oder Erlöschen. Kaum jemand jedoch hat eine konkrete Vorstellung von seinem früheren Leben, und die in esoterisch-abendländischen Kreisen populären „Rückführungen“ sind den meisten Asiaten ausgesprochen fremd.

Eine Ausnahme bildet der tibetische Buddhismus. Er kennt das System der Inkarnationsreihen; das heißt, weit entwickelte geistliche Lehrer können nach ihrem Tode als Wiedergeburt ihres Vorgängers entdeckt werden und führen ihr Werk dann fort. Dabei geht es nicht um das Individuum, das

vergänglich, ja aus streng buddhistischer Sicht ohnehin nur Illusion ist, sondern es geht um eine bestimmte Position, etwa Abt eines Klosters oder Oberhaupt einer Glaubensrichtung. Getreu dem Kreislauf der Wiedergeburten kehrt der Verstorbene in einem neugeborenen Kind zur Erde zurück. Die Suche nach ihm obliegt hohen Würdenträgern und verlangt große Anstrengungen. In manchen Fällen hat der Verstorbene bereits Hinweise auf seine Wiedergeburt hinterlassen; fehlen diese, zeigen Naturereignisse, Visionen oder Träume den Weg zur neuen Inkarnation. Ein wiedergeborener geistlicher Lehrer wird als Tulku bezeichnet.

Die Religionswissenschaftlerin Luana Laxy schreibt zum theologischen Hintergrund der Tulku-Idee: „Im späteren Mahayana-Buddhismus entwickelte sich die Vorstellung des Bodhisattva-Ideals, dem irdische, transzendente Wesen entsprechen, die zum Wohl aller Lebewesen wirken. Diese Bodhisattva-Wesen können u. a. mensch-

liche Gestalt annehmen, um die Lehre des Buddhas zu verkünden. Im tibetischen Buddhismus entstand auf dieser Grundlage zu Anfang des 13. Jh. das Tulku-System, das ... in der Personifizierung des XIV. Dalai Lama und des XVII. Karmapas bekannt ist.⁴¹

Während der Dalai Lama erst relativ spät in der tibetischen Geschichte auftauchte, war die Schule des Karmapa – die Kagyüpa (oder Karma-Kagyü) – die erste, die das Tulku-System praktizierte. Sie war von Guru Marpa (1012 – 1090) gegründet worden, dem ersten bedeutenden tibetischen Lehrer des Buddhismus; seine Vorgänger waren allesamt aus Indien auf das Dach der Welt gekommen. Bei den Kagyüpa spielen Yoga und Meditation eine besondere Rolle, und die Yogis sind nicht dem Zölibat unterworfen.

Zu der Zeit gab es noch drei andere Schulen: 1. Die Nyingmapa, die sich auf Padmasambhava (8. Jahrhundert, genaue Daten unsicher) berufen, den ersten buddhistischen Missionar in Tibet, der aus Kaschmir stammt. Magische Praktiken sind in der Tradition weit verbreitet. 2. Die Kadampa, die auf den indischen Missionar Atisha (958 – 1054) zurückgehen, der im frühen 11. Jahrhundert den Grundstein zum Siegeszug des Buddhismus in Tibet gelegt hatte. Sie misst der geistigen Entwicklung, insbesondere dem Studium der Mahayana-Philosophie, große Bedeutung bei. 3. Die Sakyapa, im späten 11. Jahrhundert entstanden, betonen eher den intellektuellen Aspekt und steuerten wichtige Beiträge zur buddhistischen Logik und Dogmatik bei.

Diese Schulen bekämpften sich häufig, übten weltliche Macht aus oder paktierten mit selbiger. Gegen die Säkularisierung des Glaubens wandte sich in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ein Mann, der zum

einflussreichsten religiösen Reformator in Tibet avancierte, Martin Luther durchaus vergleichbar. Tsongkhapa Lobsang Dragpa, geboren 1357, zeigte schon früh ein ausgeprägtes Interesse am Buddhismus und trat in ein Kloster ein. Die Kluft, die zwischen Buddhas Lehre und der Praxis vieler Mönche klappte, befremdete ihn jedoch, und so ging er mit 16 Jahren auf Wanderschaft und verfasste zornige Anklagen gegen den Missbrauch des Buddhismus. Dabei stieß er auf große Zustimmung vor allem unter den jungen Mönchen. Sie teilten seine Kritik ebenso wie seine wichtigste Botschaft, die da lautete: Zurück zu den buddhistischen Wurzeln!

Auf dieser Basis gründete Tsongkhapa „die Schule der Tugendhaften“, tibetisch *Gelugpa*. Wie der Name verrät, bestimmten strenge Disziplin und eine Abkehr von weltlichen Dingen die Praxis des neuen Ordens. Bei alledem ging Tsongkhapa mit gutem Beispiel voran, was den Zulauf für die neue Schule noch verstärkte. Von den existierenden Schulen schlossen sich die Kadampa der Reform an und gingen in den Gelugpa auf.

Die Reinkarnationsreihe des Dalai Lama

Die Erfolge der Gelugpa inspirierten die Mongolen, damals noch eine wichtige Macht in Zentralasien. 1577 rief der Mongolenfürst Altan Khan den Abt des großen Klosters Drepung, Sonam Gyatso, zu sich. Er sollte die Mongolen zum Buddhismus bekehren. Im Gegenzug bot Altan Khan seine militärische Unterstützung in den internen Auseinandersetzungen an, die Tibet seit Jahrhunderten nicht zur Ruhe kommen ließen.

Sonam Gyatsos Mission war überaus erfolgreich. Nicht nur der mongolische Hof, auch die Mehrheit der Bevölkerung bekannte sich innerhalb weniger Jahrzehnte zum Buddhismus. Aufgrund seiner Aus-

¹ Luana Laxy, Tibet ohne einen XV. Dalai Lama? Die Zukunft des Tulku-Systems aus Sicht von Exilbetern aus Asien und Europa, Berlin 2013, 21.

strahlung verlieh Altan Khan Sonam Gyatso den Titel Dalai Lama, was zumeist mit „Lehrer des Weltmeeres“ oder „Ozean der Weisheit“ übersetzt wird. Wörtlich bedeutet der mongolische Begriff „Meeres-Lama“, und er greift damit den Herrschertitel „Dalai Yinqan“ auf, was „Meeres-Kaiser“ bedeutet und die Universalität des mongolischen Machtanspruchs unterstreichen sollte.² So wie der Kaiser in weltlichen Angelegenheiten von Meer zu Meer herrschte, so tat es das tibetische Oberhaupt im spirituellen Bereich.

Um als Autorität legitimiert zu werden, benötigte der Dalai Lama eine Inkarnationslinie. Also wurde seinen beiden Vorgängern als Äbte von Drepung der Titel nachträglich zugesprochen. Der 1. Dalai Lama wurde demnach Gedun Drubpa, der Lieblingsneffe des Reformators Tsongkhapa.

Streng genommen ist der Dalai Lama gar nicht das geistliche Oberhaupt der Tibeter, doch seit seine Schule mithilfe der Mongolen im 17. Jahrhundert die Macht über Tibet erlangt hatte, wird er als geistliches und weltliches Oberhaupt angesehen. Die anderen Traditionen des tibetischen Buddhismus haben ihre eigenen Oberhäupter.

Beginn der chinesischen Einflussnahme

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts, nach dem Tod des 6. Dalai Lama, wurde das Dach der Welt einmal mehr von kriegerischen Auseinandersetzungen heimgesucht. Die Mongolen entwickelten sich immer mehr zu Zwangsherrschern, plünderten Klöster und versuchten, unmittelbar Einfluss auf die Auffindung des Dalai Lama zu nehmen. In seiner Not wandte sich der Regent, der nach dem Ableben eines Dalai Lama bis zur Inthronisierung des neuen die Amtsge-

schäfte ausübt, an den großen Nachbarn im Osten, die Chinesen. In Peking hatte kurz zuvor die Qing-Dynastie den Drachenthron bestiegen. Träger der Qing-Dynastie waren nicht ethnische Chinesen, sondern die Mandschu, ein Volk im Nordosten des chinesischen Staatsgebiets. Ein tibetisch-chinesisches Truppenkontingent vertrieb schließlich die Mongolen vom Dach der Welt. Damit hatte der Regent sein Ziel erreicht, der 7. Dalai Lama konnte sein Amt antreten; doch gleichzeitig war die Saat für einen neuen Konflikt gelegt, der das Schicksal Tibets und des Dalai Lama auf tragische Weise bis in die Gegenwart bestimmt.

Der Qing-Kaiser in Peking betrachtete sich nicht als Erfüllungsgehilfe der Tibeter, sondern erhob eigene Ansprüche auf Tibet. Zwei Ambane, Gesandte des Kaiserhofs, vertraten dessen Interessen in der tibetischen Hauptstadt Lhasa. Nach dem Sturz des letzten Kaisers 1911 erhoben sich tibetische Verbände und vertrieben die chinesischen Soldaten aus Lhasa. Das tibetische Oberhaupt, der 13. Dalai Lama, rief daraufhin die Unabhängigkeit Tibets aus. Davon unbeeindruckt hielt auch die neue bürgerliche Führung in Peking an ihrem Anspruch auf Tibet fest. Eine von den britischen Kolonialherren im indischen Simla initiierte Konferenz zur Klärung der Statusfrage endete 1914 ohne Ergebnis. Faktisch einigten sich beiden Staaten schließlich 1918 auf den Yangtse-Fluss als Tibets Ostgrenze. Das Gebiet östlich davon wurde zur entmilitarisierten Zone erklärt.

Das Land war zu der Zeit der Unabhängigkeit alles andere als ein theokratischer Musterstaat. Die Klöster besaßen den größten Teil der landwirtschaftlichen Nutzfläche. Sie hielten viele Bauern in Schuldknechtschaft und übten das Bildungsmonopol aus. Eifersüchtig wachten sie über ihre Privilegien. Der 13. Dalai Lama erkannte, wie reformbedürftig das Land war, und machte sich daran, die tibetische Gesell-

² Zu der Begriffserläuterung siehe u. a. Karénina Kollmar-Paulenz, *Kleine Geschichte Tibets*, München 2006, 106.

schaft grundlegend umzugestalten. In seiner Epoche gab es die erste weltliche Schule, und auch die wirtschaftliche Macht der Mönche wurde beschnitten. Sein Nachfolger, der heutige 14. Dalai Lama, knüpfte an diese Politik an. Er befreite unter anderem viele Bauern aus der Schuldknechtschaft, indem er alle Schulden, die älter als acht Jahre waren, tilgte und bei den jüngeren die Zinszahlungen aussetzte.

Viel Zeit blieb ihm indes nicht, denn Veränderungen des großen Nachbarn China warfen ihre Schatten auf Tibet. Dort hatte Mao Zedong nach dem Sieg der Volksbefreiungsarmee im Bürgerkrieg am 1. Oktober 1949 die Volksrepublik China ausgerufen. Eine seiner ersten Forderungen war die „Heimkehr Tibets ins chinesische Mutterland“. Da es in Tibet keine nennenswerte gesellschaftliche Gruppe gab, die diese Forderung unterstützte, marschierte die Volksbefreiungsarmee in Tibet ein. Die internationale Staatengemeinschaft kümmerte sich nicht um den Gewaltakt. Um der Annexion eine rechtliche Basis zu verschaffen, komplimentierte die chinesische Führung im Mai 1951 eine hochrangige tibetische Delegation, in der allerdings der Dalai Lama fehlte, nach Peking. Ihr wurde ein „17 Punkte Abkommen zur friedlichen Befreiung Tibets“ vorgelegt, das die Eigenständigkeit des Landes aufhob. Gleichzeitig wurde den Tibetern jedoch weitgehende innenpolitische Autonomie zugestanden.

Im September 1951 erreichten die chinesischen Truppen Lhasa, und acht Jahre lang gab es eine relativ friedliche Koexistenz von traditioneller tibetischer Verwaltung und chinesischem Militär. Ende der fünfziger Jahre wuchsen die Spannungen. Sie eskalierten schließlich am 10. März 1959, als es Anzeichen gab, dass der Dalai Lama nach Peking entführt werden sollte. Tausende von Tibetern und Tibetern strömten zum Palast, um ihr Oberhaupt zu schützen. Gegen die chinesische Übermacht hatten

sie jedoch keine Chance. Der Aufstand wurde blutig niedergeschlagen; danach begann die dunkelste Epoche in der tibetischen Geschichte. Von etwa 6000 Klöstern überstanden ganze 13 die Zerstörungen; ungefähr 1,2 Millionen Menschen fanden den Tod.³

Der Dalai Lama im Exil

Dennoch gelang es den Chinesen nicht, sich des Dalai Lama zu bemächtigen. Als Soldat verkleidet, flüchtete er aus Lhasa. Dabei hatte er zunächst nicht die Absicht, sein Land zu verlassen, sondern er wollte in der Festung Lhunse im Süden Tibets Zuflucht suchen, bis sich die Krise in Lhasa gelegt hatte. Tibetische Guerillakämpfer mit Verbindungen zum amerikanischen Geheimdienst CIA wussten jedoch zu berichten, dass Mao Zedong den Befehl gegeben hatte, den Dalai Lama „festzunageln, wo immer er sich aufhält“⁴. Aufgrund dieser Informationen entschloss sich der Dalai Lama, in Indien um Asyl zu bitten. Nach 32 Tagen erreichte er die indische Grenze. Darüber schrieb er später: „Das Überschreiten der Grenze hatte nichts Dramatisches an sich. Das Land war auf beiden Seiten der Grenze gleichermaßen öde und unbewohnt. Ich sah es nur durch einen Nebel, denn ich war krank, erschöpft und unglücklich – viel unglücklicher, als ich es zu sagen vermag.“⁵ Ihm folgten bis heute etwa 120 000 weitere Tibeter.

³ Siehe u. a. Panchen Lama, *A Poisoned Arrow: The Secret Report of the 10th Panchen Lama*, London 1997, zit. nach Jon Halliday, Jung Chang, Mao. Das Leben eines Mannes. Das Schicksal eines Volkes, München 2005, 597; „Tibet and the Chinese People's Republic“, Untersuchung der Internationalen Juristenkommission (ICJ), Genf 1960.

⁴ Mikel Dunham, *Buddha's Warriors. The Story of the CIA-Backed Tibetan Freedom Fighters, the Chinese Communist Invasion, and the Ultimate Fall of Tibet*, Los Angeles 2004, 301.

⁵ Dalai Lama XIV, *Mein Leben und mein Volk. Die Tragödie Tibets*, München 1962, 286.

In Indien warteten große Herausforderungen auf den knapp 24-jährigen. Als erstes kündigte er das 17-Punkte-Abkommen auf, mit dem Tibet seine Unabhängigkeit abgetreten hatte. Als wichtigste Gründe dafür nannte er: dass es nicht auf freiwilliger Basis, sondern unter Androhung von Gewalt zustande gekommen war; dass die Chinesen ihre eigenen Verpflichtungen vorsätzlich grob verletzt hätten und die Tibeter sich deshalb auch nicht mehr daran gebunden fühlten.⁶ Gleichzeitig erklärte er die Wiederherstellung der Unabhängigkeit Tibets zum Ziel seiner Politik. Dies blieb die Basis bis zum Jahre 1979, und er bemühte sich um Unterstützung durch die Vereinten Nationen. Gegen den Willen der indischen Regierung, die ihre Hilfe auf den humanitären Bereich beschränkte, traf sich der Dalai Lama mit Botschaftern verschiedener Staaten, von denen er hoffte, dass sie die Tibet-Frage auf die Tagesordnung der UNO bringen würden. Von den beiden Konfliktparteien gehörte niemand den Vereinten Nationen an. China wurde bis 1971 von der Republik auf Taiwan vertreten, Tibet war nie einer weltumspannenden Organisation beigetreten.

Die diplomatischen Initiativen waren bald ausgereizt, denn bis auf drei UN-Resolutionen, um die sich die Volksrepublik China nicht kümmerte, kam nichts dabei heraus. Obwohl die Volksrepublik noch isoliert war, unternahm keine Regierung der Welt ernsthafte Schritte, das Selbstbestimmungsrecht oder die Menschenrechte für die Tibeter einzufordern. Bis heute spielt Tibet in der internationalen Politik keine Rolle. Der Dalai Lama wird als Religionsführer verehrt und bisweilen auch von Politikern empfangen, niemals jedoch als Oberhaupt eines unterdrückten Volkes.

Selbst Indien war zu keiner Zeit bereit, sich politisch für Tibet zu engagieren. So war der Dalai Lama nach dem ersten Treffen mit Ministerpräsident Nehru am 24. April 1959 in Mussoorie sehr ernüchtert: „Langsam gewann ich den Eindruck, dass Nehru in mir einen jungen Menschen sah, den er von Zeit zu Zeit zurechtweisen musste ... Nehru vertrat eindeutig die Auffassung, dass die indische Regierung nicht daran denken könne, sich wegen der Rechte Tibets mit China auf eine Auseinandersetzung einzulassen. Als ich das hörte, wurde mir klar, dass meine Zukunft und die meines Volkes viel unsicherer war, als ich gedacht hatte. Am Ende unserer Zusammenkunft war die Stimmung zwar herzlich, aber als der Premierminister fortging, überkam mich ein Gefühl tiefer Enttäuschung.“⁷

Soziale Herausforderungen

Dem Dalai Lama blieb jedoch keine Zeit, sich über die politische Isolation zu grämen. Auf ihn warteten noch andere Herausforderungen, an erster Stelle die soziale Situation. Die Zehntausende von Menschen, die allein im Jahr 1959 die Flucht über den Himalaya antraten, kamen in ein Land, in dem knapp die Hälfte der Bevölkerung unter der Armutsgrenze lebte. Zwar hießen die Inder die Tibeter willkommen, doch sie hatten kaum die nötigen Mittel, um allen Neuankömmlingen eine Lebensgrundlage zu sichern.

Da die Menschen keine politische Perspektive hatten, bald in eine freie Heimat zurückzukehren, sollten sie wenigstens eine soziale bekommen, damit ihr Leben erträglich wurde und sie sich nicht radikalisierten. Und sie sollten als Volk in der eigenen Tradition überleben. Dazu war es nötig, die Flüchtlinge in zusammenhängenden Sied-

⁶ Vgl. Klemens Ludwig, Dalai Lama. Botschafter des Mitgefühls, München 2008, 80.

⁷ Dalai Lama XIV, Das Buch der Freiheit, Bergisch Gladbach 1990, 188.

lungen unterzubringen. In dieser Frage erhielt das tibetische Oberhaupt die volle Unterstützung des indischen Regierungschefs. Damit waren zwar die materiellen Voraussetzungen für ein Leben im Exil geschaffen, doch um die Kultur zu bewahren, bedurfte es weiterer Initiativen. Dabei vertraute der Dalai Lama auf seine eigene Familie. Seine ältere Schwester Tsering Dölma übernahm die Verantwortung für die Erziehung. Die erste Schule für die Flüchtlingskinder konnte am 3. März 1960 in Mussoorie eröffnet werden.

Aus dieser Initiative wurde eine Bewegung, die zu den besonderen Errungenschaften der Tibeter im Exil zählt. Tsering Dölma und ihre Schwester Jetsun Pema gründeten die Tibetan Children's Villages (TCV), Internatsdörfer, in denen die Flüchtlingskinder eine fundierte Ausbildung in der eigenen Kultur erhalten. Die meisten TCVs sind den Siedlungen angeschlossen. Heute gibt es etwa 80 selbstverwaltete tibetische Schulen in Indien, Nepal und Bhutan mit über 30 000 Schülern.⁸ Der Ethnologe Christoph von Fürer-Haimendorf nannte die sozialen und kulturellen Leistungen der Exil-Tibeter „eines der Wunder des zwanzigsten Jahrhunderts“⁹.

Der exilierte Dalai Lama hat auch die politischen Reformansätze weiter vorangetrieben. Die Tibeter verfügen heute über eine demokratische Verfassung. Höchstes Organ ist ein Parlament, das alle vier Jahre von den Exilgemeinden gewählt wird. 2011 hat der Dalai Lama sein Amt als weltliches Oberhaupt an einen direkt gewählten Ministerpräsidenten, Lobsang Sangay, abgetreten. Damit wollte er die demokratischen Institutionen stärken, auch wenn die Demokratisierung der Tibeter im Exil von oben verordnet wurde.

⁸ Offizielle Zahlen der Regierung im Exil, Department of Education, www.tibet.net.

⁹ Christoph von Fürer-Haimendorf, *The Renaissance of Tibetan Civilization*, Bombay 1990, 2.

Mit dem Rückzug aus den politischen Ämtern ist der Dalai Lama nicht in der Versenkung verschwunden. Seine wichtigere Funktion als geistliches Oberhaupt blieb davon unberührt. Nach tibetischem Verständnis verkörpert er den Bodhisattva Chenrezi, ein erleuchtetes Wesen, das für unendliches Mitgefühl steht und gleichzeitig als der mythische Stammvater der Tibeter gilt. Der Dalai Lama bleibt auch für den tibetischen Freiheitskampf die wichtigste Integrationsfigur nach innen und der überzeugendste Vermittler nach außen. Damit stellt sich umso drängender die Frage, was nach ihm kommt.

Lösungsansätze

Auch der Dalai Lama verfügt über kein Patentrezept zur Lösung der Tibet-Frage. Die zunächst anvisierte Wiederherstellung der Unabhängigkeit wurde ab 1979 allmählich aufgegeben. Damals signalisierte der KP-Vorsitzende Deng Xiaoping der tibetischen Führung im Zuge der Abkehr von Maoismus: „Mit Ausnahme der Unabhängigkeit können alle anderen Fragen durch Verhandlungen gelöst werden.“¹⁰

Diese Aufforderung nahm der Dalai Lama ernst. Am 21. September 1987 veröffentlichte er vor dem Menschenrechtsausschuss des amerikanischen Kongresses einen „Fünf-Punkte-Friedensplan“, der unter anderem die „Umwandlung des gesamten Gebiets von Tibet in eine Friedenszone“ forderte.

Am 15. Juni 1988 verzichtete er in einer Rede vor dem Europäischen Parlament in Straßburg erstmals auf die Forderung nach staatlicher Unabhängigkeit. Er bot der chinesischen Führung an: „Gesamt Tibet soll in Assoziierung mit der Volksrepublik China eine sich selbst regierende, demokratisch-

¹⁰ Mary Craig, Kundun. Der Dalai Lama und seine Familie, Bergisch Gladbach 1998, 378.

politische Einheit werden, die sich mit der Zustimmung des Volkes auf Recht gründet und sich dem Allgemeinwohl sowie dem Schutz der Bevölkerung und der Umwelt verpflichtet. Die Regierung der Volksrepublik China könnte auch weiterhin für Tibets Außenpolitik verantwortlich bleiben.“¹¹

Diese als „Mittlerer Weg“ bezeichnete Initiative wurde seitdem noch modifiziert, doch im Kern hält der Dalai Lama daran fest, der Volksrepublik China die völkerrechtliche Hoheit über Tibet zuzugestehen, wenn Peking im Gegenzug echte Autonomie gewährt mit Selbstverwaltung in allen religiösen, kulturellen und innenpolitischen Fragen und außerdem den Zuzug chinesischer Siedler stoppt.

Seine Motivation für diesen sehr weitreichenden Schritt fasst er folgendermaßen zusammen: „Heute existieren alle Staaten der Welt in wechselseitiger politischer, militärischer und wirtschaftlicher Abhängigkeit. Das bisherige Konzept von souveränen Staaten ist großen Veränderungen unterworfen. Dadurch wird die Zeit reif für ernste Verhandlungen, die allein zu einer Lösung der Tibet-Frage führen können. Um unseren Beitrag dazu zu leisten, ist es sinnvoll, von der Politik der Herstellung der Unabhängigkeit Abstand zu nehmen und stattdessen eine Lösung vorzuschlagen, die beiden Seiten Vorteile bietet.“¹²

Der „Mittlere Weg“ des Dalai Lama ist inzwischen so etwas wie ein Zauber- und Reizwort in den tibetisch-chinesischen Beziehungen geworden. Eine Zeit lang schien es, als würde dadurch etwas bewegt. Westliche Politiker konnten nun leichter die Position des tibetischen Oberhauptes gegenüber Peking vertreten. Es ging schließlich nicht länger um „Separatismus“. Besonders weit ging dabei US-Präsident

Bill Clinton. Bei einem Besuch in Peking Ende Juni 1998 griff er anlässlich einer Live-Debatte mit Staatspräsident Jiang Zemin im chinesischen Fernsehen die Tibet-Frage auf und appellierte an seinen Amtskollegen, die Blockade gegenüber dem Dalai Lama aufzugeben.

Dennoch hat sich seitdem nichts Grundlegendes an der Tibet-Politik in Peking geändert, und das bringt auch den Dalai Lama unter Druck. Persönlichkeiten wie die Schriftsteller Jamyang Norbu, Tenzin Tsundue und Lhasang Tsering, der Mönch und langjährige politische Gefangene Palden Gyatso, die Musikgruppe „Exile Brothers“ und andere betrachten den Verzicht auf die Unabhängigkeit mit Skepsis.

Daneben sieht sich vor allem der Tibetan Youth Congress (TYC) als Sammelbecken derer, die den diplomatischen Weg des Dalai Lama kritisieren. Dazu erklärte der langjährige Vorsitzende Tseten Norbu: „Wir sind die einzige Organisation, die ihrem ursprünglichen Ziel treu geblieben ist. Wir haben das Ziel der völligen Unabhängigkeit nie aufgegeben. Wir sind nicht hierher gekommen wegen des Mittleren Weges oder des gewaltfreien Kampfes, sondern nur um die Unabhängigkeit zu erlangen. Schauen Sie sich die Kolonialgeschichte an. Sie werden keine Flüchtlingsgemeinschaft finden, die für die Unabhängigkeit kämpft und gleichzeitig über ihre eigenen Ziele ins Schwanken gerät und diese neu definiert. Wenn die Tibeter nach über vierzig Jahren im Exil damit beginnen, ist das aus unserer Sicht eine große Schwäche.“¹³

Die Exil-Führung reagiert zusehends gereizt auf die interne Kritik an ihrem Kurs der Annäherung. Bei einer Kundgebung zum 10. März 2015 in New York, dem traditionellen tibetischen Gedenktag an den Volksaufstand, wurden alle, die für die Unabhängigkeit eintraten, ausgeschlossen.

¹¹ Der volle Wortlaut der Rede in Petra Kelly u. a. (Hg.), Tibet klagt an. Zur Lage in einem besetzten Land, Wuppertal 1990, 152f.

¹² Klemens Ludwig, Dalai Lama (s. Fußnote 6), 144.

¹³ Ebd., 146f.

Perspektiven

Am 6. Juli 2015 wird der Dalai Lama achtzig Jahre alt, ein Alter, in dem es erlaubt ist, sich Gedanken über den Tod hinaus zu machen. Für den Dalai Lama ist das ohnehin kein Tabu, er lehrt: „Wir gewöhnlichen Menschen unterliegen dem Tod und dem Sterben. Die Vergänglichkeit ist der Herrscher, weil sie in der Natur aller Dinge liegt, die uns umgeben. Und obwohl wir dem Sterben unterliegen, ist es uns nicht bewusst, dass wir zum Sterben geboren werden und der Natur nach ohne Freiheit umhergetrieben werden. Wir betrachten das Leben als das Erstrebenswerte und den Tod als das Zerstörerische. Aber die Realität ist, dass das Leben die Ursache für das Sterben ist. Sobald wir geboren sind, läuft alles auf das Sterben hinaus.“¹⁴

Mit großer Wahrscheinlichkeit wird die 14. Inkarnation des Dalai Lama nicht mehr die Chance erhalten, ihre Heimat wiederzusehen. Nur eine grundlegende Veränderung und Liberalisierung in China könnte eine solche Rückkehr ermöglichen. Die jedoch ist nicht in Sicht. Mit dem ihm eigenen Humor hat sich der Dalai Lama damit abgefunden: „Jeder Tibeter hat das ausgeprägte Bedürfnis, wieder in seine Heimat zurückzukehren, ich auch. Als Tibeter hat man das Bedürfnis. Als buddhistischer Mönch hat man aber nicht viele Bedürfnisse.“¹⁵

Häufig hat er betont, er werde sich so lange wieder inkarnieren, wie das tibetische Volk dies wünsche. Dass dieser Wunsch gerade in dieser Zeit besonders ausgeprägt ist, wird niemand ernsthaft bestreiten, und es ist sogar akademisch nachgewiesen: Die bereits zitierte Religionswissenschaftlerin Luana Laxy hat ihre Promotion dem Thema gewidmet, wie die Tibeter zu einem 15. Da-

lai Lama stehen. Das Ergebnis konnte nicht wirklich überraschen: „Der XIV. Dalai Lama wird wiedergeboren, weil er seine Aufgaben als religiöses und weltliches Oberhaupt der Tibeter noch nicht zu Ende geführt hat. Das klare Resultat der Untersuchung belegt, dass 96 % der Befragten eine Fortsetzung der Dalai Lama-Institution als sehr wichtig erachten. Dabei wurden seitens der Exiltibeter drei Aspekte für die Notwendigkeit einer Wiedergeburt des Dalai Lama genannt:

1. Dalai Lama als Erlöserfigur Chenresi
2. Dalai Lama als Friedensstifter für die Welt
3. Dalai Lama als Befreier des tibetischen Volkes

... Während in der Vergangenheit die Aktivität der Dalai Lamas sich überwiegend auf Tibet beschränkte, wächst nach dem Verständnis der befragten heutigen Exiltibeter die Funktion ihres geistlichen Oberhauptes über diese Grenzen in alle Welt hinaus. Diesen modernen Denkansatz begründen die Befragten mit der Verleihung des Friedensnobelpreises an den XIV. Dalai Lama, der ihn als offiziellen Friedensstifter für alle Nationen auszeichnet.“¹⁶

Der Dalai Lama hat selbst unmissverständlich deutlich gemacht, dass eine Inkarnation im Machtbereich der Volksrepublik China unter den gegebenen Umständen nicht infrage kommt. Das ist eine klare Positionierung, und die Tibeter gehen davon aus, dass eine so hohe Inkarnation selbst bestimmt, wo und wann sie wiedergeboren wird. Das unterscheidet das tibetische Bodhisattva-Ideal vom sonstigen Buddhismus, der dadurch gekennzeichnet ist, dass die Menschen danach streben, nicht mehr wiedergeboren zu werden, wenn sie die Erleuchtung erreicht haben. Die Bodhisattvas haben die Erleuchtung erreicht, kehren aber freiwillig zurück und haben Zeit, Ort und

¹⁴ Tibet und Buddhismus, Zeitschrift des Tibetischen Zentrums Hamburg, 4/2007, 9f.

¹⁵ Klemens Ludwig, Dalai Lama (s. Fußnote 6), 177f.

¹⁶ Luana Laxy, Tibet ohne einen XV. Dalai Lama? (s. Fußnote 1), 216.

Umstände ihrer Wiedergeburt vollständig in der eigenen Hand.

Dennoch bereiten sich auch die Chinesen auf die Zeit danach vor, und sie hegen offenbar den Plan, einen eigenen Kandidaten des Dalai Lama zu präsentieren. Im September 2007 hat das Büro für Religiöse Angelegenheiten der Regierung einen Erlass veröffentlicht, wonach Inkarnationen von Tulkus nur dann anerkannt werden dürfen, wenn sie im chinesischen Machtbereich gefunden werden. Ein paar Jahre später ging die Kommunistische Partei Chinas (KPCh) von der Geburtenkontrolle zur direkten Wiedergeburtkontrolle über. Sie entschied, dass sich Tulkus nur unter chinesischer Herrschaft wieder inkarnieren dürfen.

Wäre der Hintergrund nicht so ernst, könnten solche Beschlüsse leicht als Realsatire abgetan werden. Als ob sich geistliche Lehrer bei der Frage nach ihrer Inkarnation einer kommunistischen Doktrin unterwerfen würden! Doch den Tibetern ist der Humor in der Frage längst vergangen. Mit derartigen Beschlüssen verdeutlicht Peking seinen Anspruch, massiv Einfluss auf die nächste Inkarnation des Dalai Lama zu nehmen. Zwar ist es aussichtslos, der tibetischen Bevölkerung einen kommunistischen Dalai Lama aufzuzwingen, doch die weltweite Wirkung könnte eine ganz andere sein. Viele Staaten buhlen um Chinas Gunst bei der Vergabe von Wirtschaftsaufträgen. Einen chinesischen Dalai Lama zu hofieren, würde großes Wohlwollen in China zur Folge haben.

Keine Skrupel

Dass die chinesische Regierung keine Skrupel kennt, in das tibetisch-buddhistische System einzugreifen, hat sie bereits bei der Suche nach dem zweithöchsten tibetischen Würdenträger deutlich gemacht, dem Panchen Lama. Der letzte Panchen Lama verstarb 1989. Im Mai 1995 hat der Dalai Lama, wie es die Tradition ist, einen neuen

Kandidaten anerkannt, Gendun Choekyi Nyima, einen Jungen aus Tibet. Nur wenige Tage später wurde dieser von chinesischen Sicherheitskräften entführt. Seitdem ist er verschwunden, denn die KPCh duldet keinen Panchen Lama, der vom Dalai Lama legitimiert wurde.

Statt seiner hat die Partei einen etwa gleichaltrigen Kandidaten in das Amt eingeführt. Was ihn dazu legitimiert, wurde nie vermittelt. Vermutlich spielte es eine wichtige Rolle, dass Vater und Mutter „zufällig“ Mitglieder der KPCh sind. So wird der junge Mann im Sinne der Partei erzogen. Die meiste Zeit lebt er in Peking. Von den Tibetern wird er abgelehnt. Sie halten dem verschwundenen Gendun Choekyi Nyima die Treue, auch wenn keiner weiß, was seit seiner Entführung mit ihm geschehen ist.

Um eine Zerreißprobe mit zwei Dalai Lamas zu vermeiden, hat der Amtsträger inzwischen eine neue Variante ins Spiel gebracht: Dies könne seine letzte Inkarnation als Dalai Lama sein! Sein Bodhisattva-Gelübde, so lange zurückzukehren, wie es leidende Menschen auf der Welt gibt, die Unterstützung benötigen, könnte er aus theologischer Sicht in einer anderen Inkarnation aufrecht erhalten, womöglich völlig unerkant.

Wenn er vor seinem Tode klarmachte, dass die Inkarnationsreihe der Dalai Lamas mit ihm endet, hätte die KPCh keine Legitimation, einen eigenen Kandidaten aufzufinden, so seine Hoffnung. Peking verstand die Botschaft und reagierte umgehend: Zhu Weiqun, der Vorsitzende des Komitees für ethische und religiöse Angelegenheiten, der gegenüber Tibet eine unnachgiebige Position vertritt, erklärte, zwar nähme der Einfluss des Dalai Lama innerhalb und außerhalb Tibets immer weiter ab, aber es sei „Verrat an der Religion und dem Land“¹⁷, wenn er

¹⁷ „China says Dalai Lama less and less influential, but must reincarnate“, Reuters-Meldung, 11.3.2015.

nicht wiedergeboren würde. Als Nachweis für den angeblich schwindenden Einfluss des Dalai Lama nannte er die abnehmende Zahl der Selbstverbrennungen in Tibet sowie die seltener werdenden Empfänge des Dalai Lama durch Staats- und Regierungschefs. Dass die Entwicklungen auf massiven chinesischen Druck zurückzuführen sind, ließ er unerwähnt.

Der China-Experte Mark Siemons beschrieb das ideologische Dilemma der KPCh folgendermaßen: „So ergibt sich die paradoxe Lage, dass die KP, die sonst nicht müde wird, die theokratische Herrschaft der Lamas in Tibet zu kritisieren, in dem Moment deren Tradition verteidigt, in der der oberste Religionshüter sie aufgeben will. Für den Buddhismus haben Institutionen, verglichen mit immateriellen Vorgängen, ohnehin keinen großen Realitätsgehalt. Für die Partei ist es umgekehrt. Nur als Konvention ist die Religion für sie zurechenbar, und unheimlicher als der Dalai Lama wäre für sie sein entinstitutionalisierter, gewissermaßen anarchischer Geist.“¹⁸

So bleibt die Zukunft des Dalai Lama offen; ebenso wie die Zukunft Tibets. Wie erwähnt, wird sich in Tibet nur etwas ändern, wenn sich im gesamten chinesischen Machtbereich eine Änderung hin zu mehr Liberalität, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit vollzieht. Der Machtantritt von Staats- und Parteichefs Xi Jinping 2013 nährte gewisse Hoffnungen in der Hinsicht, vor allem vonseiten der Tibeter. Xi Jinpings Vater Xi Zhongxun, ein Kommunist der ersten

Stunde, gehörte nämlich zum liberaleren Flügel der KPCh, stand Mao distanziert gegenüber und war mehrfach mit dem Dalai Lama zusammengetroffen, als der sich 1954/55 in China aufhielt. Der Dalai Lama äußert sich sehr wohlwollend über seine Zusammenkünfte mit Xi Zhongxun, doch sein Sohn gibt sich davon unbeeindruckt. Im gesamten chinesischen Machtbereich hat die Repression seit dem Machtantritt von Xi Jinping eher noch zugenommen, Kritik wird nicht akzeptiert.¹⁹

Fazit

Wie stabil die Herrschaft der KPCh wirklich ist, vermag niemand zu sagen. Der große Zulauf zu religiösen Vereinigungen, darunter der evangelischen und katholischen Kirche, sowie immer wiederkehrende Meldungen über lokal begrenzte Unruhen, die sich häufig an der Willkür von KP-Funktionären entzünden, könnten als allmähliche Abwendung von der KPCh interpretiert werden. Doch auch die KPCh kann sich über mangelnde Beitrittsgesuche nicht beklagen; ist die Mitgliedschaft doch das sicherste Sprungbrett für eine Karriere; nicht nur politisch. So bleibt den Tibetern nicht mehr als die Hoffnung auf einen Wandel, von dem niemand weiß, ob und wann er kommen wird. Und die Sorge, dass sich der Widerstand nach dem Ableben des Dalai Lama radikalieren könnte.

¹⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28.9.2011 (www.faz.net/aktuell/feuilleton/wiedergeburt-spiel-mit-vertauschten-rollen-11372573.html, Abruf: 15.5.2015).

¹⁹ Unter anderem Eklat beim 33. EU-China-Menschenrechtsdialog, Dezember 2014 in Brüssel: www.euractiv.de/sections/eu-aussenpolitik/menschenrechte-china-pekings-entruestet-ueber-dissidenten-liste-aus (Abruf: 15.5.2015).

Der Autor des „Manifests Islam“, das wir im Folgenden dokumentieren, ist Johannes Kandel, Historiker, Politikwissenschaftler und langjähriger Dozent und Akademieleiter im Bereich Politische Bildung bei der Friedrich-Ebert-Stiftung. Zuletzt erschien von ihm das Buch „Islamismus in Deutschland. Zwischen Panikmache und Naivität“, Freiburg i. Br. u. a. 2011.

Johannes Kandel, Berlin

Für Demokratie und Menschenrechte

Gegen Denkverbote und Meinungsdictatur, für einen freien zivilgesellschaftlichen Islamdiskurs

Thesen

1. Statt Fortsetzung eines scharf polarisierten und emotionalisierten Islamdiskurses mit „politisch korrekter“ Tabuisierung der wirklichen Problemlagen brauchen wir eine nüchterne Sachdebatte über den Zusammenhang von Islam, Islamismus und Dschihadismus. Dem Versuch einiger Politiker, muslimischer Verbandsvertreter und Medienvertreter, im Gefolge des Pariser Anschlags den Eindruck zu erwecken, dass, wer Islam mit Islamismus in Verbindung bringe, Islamfeindlichkeit verbreite oder gar das „Geschäft der Terroristen“ betreibe, muss entschieden begegnet werden.
2. Im Islamdiskurs muss der Islam selbst in seiner gegenwärtig real existierenden und dominierenden Gestalt („realdominanter Islam“) Gegenstand der Erörterungen sein. Denn Islamisten und Dschihadisten beziehen sich auf diesen Islam und legitimieren ihre Gräueltaten mit diesem Islam. Und dieser „realdominante“ Islam lässt sich nicht mit den universalen Menschenrechten, Demokratie, Pluralismus und Rechtsstaat vereinbaren.
3. Es ist daher nicht nur das legitime Recht, sondern die staatsbürgerliche Pflicht jedes Demokraten, die Anhänger des Islam zum
- Zusammenhang von Islamismus und Islam zu befragen und auf die Reform des „realdominanten Islam“ zu drängen, weil nur auf diese Weise die Vereinbarkeit des Islam mit universalen Menschenrechten, Demokratie, Pluralismus und Rechtsstaat zu erreichen ist.
4. Zahlreiche Muslime in Deutschland sehen in ihrer islamischen Lebensweise keinen Widerspruch zur Demokratie des Grundgesetzes und leben friedlich mit uns. Sie sind ebenso zu respektieren wie jene muslimischen Verbandsvertreter, die wiederholt ihre Loyalität zum Grundgesetz unterstrichen haben. Dies ist zu respektieren und zu würdigen.
5. Eine Reihe von Muslimen (vor allem Intellektuelle), die sich der Reform des Islam verschrieben haben, fordert seit Langem eine grundlegende Revision des „realdominanten“ Islam. Dies ist ebenfalls zu respektieren und zu würdigen. Ihr Dilemma ist allerdings ihre geringe Wirkung in die muslimischen Gemeinschaften hinein.
6. Alle Reformbestrebungen und darauf gerichteten interreligiösen und interkulturellen Dialoge sollten nachhaltig durch staatliche Förderung und zivilgesellschaftliche Unterstützung vorangebracht werden.

Erläuterung

Eine sachgerechte Beschreibung des gegenwärtig „real existierenden“, ja „dominanten“ Islam ist die Grundvoraussetzung für einen realistischen und ehrlichen Diskurs. Muslime, die den Grundprinzipien des „real-dominanten Islam“ folgen,

- leiten aus der *göttlichen Offenbarung* im Koran, der als unerschaffen, widerspruchsfrei und absolut zeitlos geltend verstanden wird, einen umfassenden monopolistischen religiös-politischen Herrschaftsanspruch ab. Die „Religion bei Gott ist der Islam“ (Sure 3,19), und die Muslime bilden die „beste Gemeinschaft, die je unter den Menschen hervorgebracht worden ist. Ihr gebietet das Rechte und verbietet das Verwerfliche und glaubt an Gott“ (Sure 3,110). Friede auf Erden und harmonisches Zusammenleben werden erst dann erreicht, wenn die ganze Welt diesem Islam unterworfen ist.

- glauben, dass Allah *Mohammed* als den letzten der Propheten (als „Siegel“ der Propheten, Sure 33,40) der Welt gesandt hat (*rasul Allah*), um die Menschheit rechtzuleiten. Das Leben Mohammeds (*sira*) gilt in allen seinen Ausdrucksformen und Handlungsmaximen als unbedingt nachahmenswert, eine Beleidigung des Propheten als todeswürdiges Verbrechen.

- bleiben im Blick auf die *Scharia* unklar und ambivalent. Das Verhältnis von unveränderlichem „Gottesrecht“ und flexiblen „Menschenrecht“ bleibt letztlich unaufgeklärt und bietet somit fundamentalistischen und extremistischen Auslegungen breiten Raum. Solche Auslegungen sind im Blick auf das Strafrecht, Erb-, Ehe- und Familienrecht nicht mit den universalen Menschenrechten kompatibel.

- nehmen eine scharfe *Trennung von „Gläubigen“ und „Ungläubigen“* vor und verweigern anderen Religionen und Weltanschauungen die gleichberechtigte Anerkennung im Sinne menschenrechtlich de-

finierter Religionsfreiheit. Auch Juden und Christen werden, obgleich gelegentlich positiv gesehen (in der Frühzeit Mohammeds), letztlich als Ungläubige stigmatisiert, weil sie die „wahre Religion“ bei Gott (z. B. Sure 3,19) in ihren heiligen Schriften angeblich verfälscht und verzerrt haben (*tahrif*). Gleichwohl wird ihnen als „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitab*) die (eingeschränkte, weitgehend nicht-öffentliche) Pflege ihrer Religion zugestanden. Jahrhunderte mussten Juden und Christen für diese Duldung (euphemistisch als „Schutz“ gedeutet, arab. *dhimma*) eine demütigende „Kopfsteuer“ (*djizya*) bezahlen. Gegenwärtig ist die Lage insbesondere von Christen in manchen islamischen Staaten mehr als prekär. Sie reicht von Belästigungen und Diskriminierungen bis zu offener Verfolgung (z. B. in Iran, Irak, Syrien, Ägypten, Saudi-Arabien, Sudan, Somalia, Nigeria, Mali, Eritrea, Pakistan, Afghanistan, Malediven, Jemen).

- nehmen latent oder offen *antisemitische Haltungen* ein, wobei an jüdenfeindliche Aussagen im Koran, in der Tradition und an den Umgang Mohammeds mit den Juden seiner Zeit angeknüpft wird. Hinzu tritt der Import des modernen Antisemitismus in verschiedenen Varianten, der durch den Nahostkonflikt fortwährend angeheizt und verschärft wird (siehe z. B. die Charta der Hamas).

- ahnden die *Abwendung vom Islam als verabscheuungswürdigen „Abfall“* (Apostasie), der sowohl eine schwere Strafe im Jenseits nach sich zieht (z. B. Suren 3,86-91; 88,23-24; 16,106-107; 109) als auch – nach einhelliger Auffassung aller vier Rechtsschulen – im Diesseits mit dem Tode bestraft werden soll, da der Apostat (*murtadd*) nicht nur Gott beleidigt, sondern gegenüber der muslimischen Gemeinschaft (*umma*) Hochverrat begangen habe (z. B. Suren 2,217; 4,88-89; 9,11-12; im Hadith: Bukhari, Band 9, Buch 84, Nr. 57; Bukhari, Band 9, Buch 83, Nr. 17 u. a.).

- verstehen den Kampf für die *Dominanz des Islam als „Dschihad“*, der als verdienstliches Werk „auf dem Wege Gottes“ bezeichnet wird und erst endet, wenn die Weltgemeinschaft sich zum Islam bekennt. Entgegen der spiritualistischen Tradition, die Dschihad vornehmlich als Ringen um persönliche Nähe zu Gott und Bekämpfung individueller Verfehlungen und Laster darstellt („großer Dschihad“), bleibt in Geschichte und Gegenwart die militante Version des Dschihad, verstanden als physischer Kampf (*qatl* = Töten, Kampf mit der Waffe) gegen die Ungläubigen, eine herausragende und letztlich dominante Interpretation („kleiner Dschihad“). Die „Schwertverse“ (Suren 9,5; 9,29; 47,4 etc.) dokumentieren dies unmissverständlich.¹

- weigern sich entweder gänzlich, die *Säkularität des neuzeitlichen Staates* (Trennung von Staat und Religion) als das friedensverbürgende Grundprinzip für das Zusammenleben im religiös-kulturellen Pluralismus anzuerkennen, oder akzeptieren lediglich pragmatisch den säkularen Rechtsstaat, ohne theologisch plausible Begründungen anzubieten. Eine solche Haltung steht dem vom Bundesverfassungsgericht mehrfach unterstrichenen fundamentalen Verfassungsprinzip der „Rechtstreue“ entgegen.

- verweigern *Frauen* in Familie und Gesellschaft die Gleichberechtigung unter Verweis auf gottgegebene biologische und wesensmäßige Unterschiedlichkeit und errichten ein Regime der Geschlechtertrennung: Im Koran seien unterschiedliche Rechte und Pflichten von Frauen und Männern sowie die Vorrangstellung des Mannes fixiert. Dies verhindert individuelle (vor allem auch sexuelle) Selbstbestimmung der Frauen und zementiert die Unterordnung

unter die gottgesetzte Autorität des Mannes, die auch ein Züchtigungsrecht einschließt (Sure 4,34). Das Kopftuch ist symbolischer Ausdruck dieser Unterordnung. Dass es Musliminnen gibt, die das Kopftuch auch freiwillig tragen, ist kein Argument gegen seine repressive Deutung und die mit ihm verbundene frauenfeindliche Körperpolitik.

Wer gegenwärtig die Frage „Gehört der Islam zu Deutschland?“ stellt, betritt ein vermintes Gelände. Er wird von einer unorganisierten, „unheiligen Allianz“ von Politikern, muslimischen Verbandsfunktionären, Medien- und Kirchenvertretern mindestens als Störenfried gebrandmarkt. Die aufgeregten Reaktionen auf die PEGIDA-Demonstrationen, bei denen diese Frage ebenfalls offen gestellt wird, zeigen die tiefe Kluft an, die sich zwischen des „Volkes Stimme“ und den politischen und medialen Meinungsführern in der Islam-Frage aufgetan hat. Bei der Mehrheit der Deutschen ist mindestens eine tiefe Skepsis gegenüber dem weltweit vielfach mit Gewalt und Terror agierenden Islam festzustellen (siehe die jüngste Umfrage der Bertelsmann-Stiftung zum Islam). Doch anstatt die Gründe für diese Skepsis herauszufinden, sie abzuwägen und in einer Sachdiskussion zu bearbeiten, haben es zahlreiche Politiker, Medienvertreter und Aktivisten im interreligiösen Dialog der Kirchen unternommen, den Menschen unlautere Motive zu unterschieben, um sie anschließend mit erhobenem Zeigefinger zu belehren und zu verurteilen. Zweifellos auch vorhandene muslimfeindliche Ressentiments und rassistische Positionen werden aufgebauscht, mit dem Ziel, einen wirklich kritischen zivilgesellschaftlichen Diskurs zum Islam als tendenziell islamfeindlich zu denunzieren. Sachliche und gut begründete Kritik gilt jenen Wächtern des politisch Korrekten bereits als Überschreitung der von ihnen gezogenen Grenzen der Toleranz. Vor diesem Hintergrund hat sich der Islamdis-

¹ In der muslimischen Literatur ist mit dem Begriff Dschihad ohne erläuternden Zusatz immer und ausschließlich der bewaffnete Kampf gemeint.

kurs seit Jahren immer stärker polarisiert. Er wird weitgehend von Islam-Apologetik („Islam als friedliche Religion“), Verharmlosung extremistischer (islamistischer) Tendenzen, Weigerung, einen Zusammenhang von „Islam“ und „Islamismus“ zu sehen, und Herunterspielen der terroristischen Bedrohungen auf der einen Seite, aber auch dumpfen Ressentiments und Feindseligkeit auf der anderen Seite bestimmt. So bleiben häufig die mit der Frage nach der Zugehörigkeit des Islam zu Deutschland verbundenen kritischen Anfragen an Doktrinen, religiöse Praxis und politische Orientierungen des realdominanten Islam unzureichend oder nicht beantwortet.

Es ist angesichts der fortwährenden, mit dem Islam gerechtfertigten Gräueltaten (z. B. „Islamischer Staat“, weltweite islamistische und dschihadistische Bewegungen) jedoch nicht nur legitim, sondern für jeden Demokraten eine staatsbürgerliche Pflicht zu fragen, inwieweit die Anhänger des Islam, die sich nach eigenem Bekunden, gleichgültig wo sie leben, zur Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft (*umma*) bekennen, tatsächlich zur Akzeptanz fundamentaler Verfassungsprinzipien (Art. 1, 20 und 79, Absatz 3 GG), die im Begriff der Rechtstreue eine Kurzformel gefunden haben,² bereit und fähig sind. Es ist nicht zu bezweifeln, dass zahlreiche Muslime hier für sich kein Problem erkennen und als gesetzestreue Bürgerinnen und Bürger unter uns leben. Ebenso sind die guten Absichten derjenigen Muslime zu würdigen, die, in Vereinen und Verbänden organisiert, wiederholt ihre Akzeptanz des Grundgesetzes unterstrichen haben.

Ein Beitrag zur Versachlichung und eine ernsthafte kritische Auseinandersetzung mit der Frage „Gehört der Islam zu Deutschland?“ muss zuerst eine sachliche Problembeschreibung liefern. Nicht nur der

Islamismus als eine extremistische Islamvariante und seine militant dschihadistische Zuspitzung stellen eine aktuelle Bedrohung der Grundprinzipien menschenrechtlich fundierter Demokratien und ihrer Kultur offener Gesellschaften dar. Wir haben ein Problem mit dem realdominanten Islam. Denn es handelt sich um ein religiös-ideologisches und politisches System, das auf weltweit dominierenden Interpretationen der Hauptquellen des Islam (Koran und Sunna) basiert. Dieses System prägt Weltbilder, Einstellungen und Haltungen von Millionen Muslimen und ist in ihrer Alltagswelt gegenwärtig. Doch dieser „realdominante Islam“ ist nicht mit universalen Menschenrechten, der Säkularität des Rechtsstaates (das inneren Frieden verbürgende Prinzip der Trennung von Staat und Religion), Demokratie und Pluralismus vereinbar, weil Religion und Politik bzw. Religion und Staat grundsätzlich vermischt werden.

Es wird im Islamdiskurs häufig darauf verwiesen, dass es „den“ Islam nicht gebe, denn der Islam müsse nach geografischen, ethnischen, religiös-kulturellen und politischen Aspekten differenziert werden. So richtig es ist, den gelebten Islam in der arabisch-islamischen Welt von dem in Asien oder Afrika zu unterscheiden, und so wichtig Binnendifferenzierungen sind (z. B. nach „konfessionellen“ Kriterien wie Sunniten, Schiiten, Ahmadis u. a.), so bedeutsam bleibt es, nicht aus den Augen zu verlieren, dass es religiöse Kerndoktrinen, religiöse Praktiken und gesellschaftliche Wertvorstellungen gibt, die im Grundsatz fast alle Muslime teilen, sofern sie ihr Leben als religiös verstehen und gestalten. In religiöser Bildung, im theologischen und gesellschaftspolitischen sowie im binnenmuslimischen Islamdiskurs, in Einstellungen und Verhalten zahlloser Muslime zeigt sich jener „realdominante Islam“.

Zahlreiche Verteidiger des Islam bestreiten einen Zusammenhang von Islam und

² Wie im Urteil des BVerfG vom 19.12.2000.

Islamismus. Andere sehen immerhin einen Zusammenhang, aber bemühen sich um zahlreiche Argumente zur Entlastung des Islam. Dabei wird häufig vom *Missbrauch* oder der *Perversion* des Islam gesprochen, wobei eine idealisierte friedliche „Lichtgestalt“ des Islam den realexistierenden extremistischen Varianten entgegengehalten wird. Die so Argumentierenden vertreten dabei, obwohl sie das vehement bestreiten, eine pointiert essenzialistische Position. Sie halten ihren Kontrahenten vor, diese würden „den Islam“ missverstehen, missbrauchen, falsch interpretieren und instrumentalisieren. Sie kritisieren ein vermeintlich verzerrtes Islam-Konstrukt, nehmen aber für sich in Anspruch, genau zu wissen, was demgegenüber der „wahre“ Islam ist. Sie bieten jedoch nichts „anderes als ein *idealisiertes Islamkonstrukt*, das zum Zwecke der „Widerlegung“ islamkritischer Positionen eingesetzt wird.³

³ Ein aktuelles Beispiel für eine solche Islam-Idealisierung ist der „Offene Brief“ von 120 Rechtsgelehrten an den selbsternannten „Kalifen“ des „Islamischen Staates“, Dr. Ibrahim Awwad Al-Badr alias Abu Bakr al-Baghdadi, vom 19. September 2014. Unterzeichnet haben u. a. hohe islamische Autoritäten, z. B. der ägyptische Großmufti, Vertreter der Al-Azhar Universität, der jordanische Prinz Ghazi bin Muhammad und der frühere Großmufti von Bosnien-Herzegowina, Mustafa Cerić. Mit rechtsgelehrter Kasuistik bemühen sich die Autoren, dem „Islamischen Staat“ zahlreiche Verstöße gegen die nach Meinung der Autoren „richtige“ Lehre nachzuweisen. Ob die Vorhaltungen im Einzelnen stimmig sind, kann nur im gelehrten innermuslimischen Diskurs und der Fachdiskussion entschieden werden. Jedenfalls bieten sie eine pragmatische Basis für eine teilweise Distanzierung von den barbarischen Mordaktionen des „Islamischen Staates“. Gleichwohl vertreten die Autoren eine grundlegend orthodoxe bis fundamentalistische Lesart des Islam, die eben nicht geeignet ist, den Ursachen des islamistischen Extremismus auf den Grund zu gehen. An keiner Stelle des „Offenen Briefes“ wird den Anhängern des „Islamischen Staates“ bestritten, wirkliche Muslime zu sein. Die barbarischen Körperstrafen (*hudud*), d. h. die Todesstrafe für Apostasie und Ehebruch, Handabhacken für Diebstahl etc.) werden nicht bezweifelt, sondern als „fraglos verpflichtend“ dargestellt. Nur das

Es ist davon auszugehen, dass sich auch der Islam verändern kann, wenn es Muslime wirklich wollen. Es ist dem iranischen Theologen Mohammad Mojtaba Shabestari zuzustimmen, der feststellt: „Wenn die Muslime Demokratie wollen, dann werden sie eine Interpretation des Islam finden, die mit Demokratie zu vereinbaren ist. Wenn sie keine Demokratie wollen, dann werden sie diese Interpretation nicht finden.“⁴ Für Muslime bedeutet das, erstens die Fähigkeit zur Selbstkritik und Korrektur zu entwickeln, zweitens die antidemokratischen Merkmale zu benennen, die den „realdominanten Islam“ charakterisieren, und drittens Strategien zur Reform zu entfalten.

Eine Reform des Islam kann nur in einem freien wissenschaftlichen, politischen und zivilgesellschaftlichen Diskurs gelingen, an dem zahlreiche muslimische und nicht-muslimische Akteure beteiligt sind. Dieser Diskurs ist gegenwärtig in der islamischen Welt nur sehr begrenzt oder gar nicht möglich. Deshalb haben die in freiheitlichen Demokratien des Westens lebenden Muslime eine besondere Verantwortung, sich für die Reform des Islam einzusetzen und mit ihrem Beispiel in die islamische Welt hineinzuwirken. Wenn das Zusammenleben von Muslimen und Nicht-Muslimen in Freiheit und Frieden gelingen soll, ist es notwendig, den „realdominanten Islam“ zu überwinden und den Weg für eine Reform des Islam im Sinne der fundamentalen Prinzipien von Menschenrechten, Säkularität und Gewaltenteilung (zwischen Legislative, Exekutive und Judikative) im demokratischen Rechtsstaat zu öffnen.

Nichtbefolgen des „rechten Prozedere“ wird kritisiert. Der Dschihad wird – in seinem militanten Sinne – nur als „Verteidigungskrieg“ dargestellt. Siehe <http://lettertobaghdadi.com>; deutsche Fassung: <http://madrasah.de/lesecke/islam-allgemein/offener-brief-al-baghdadi-und-isis>.

⁴ <http://de.qantara.de/Warum-Islam-und-Demokratie-zusammen-passen/19414c20589i1p498/index.html>.

Gabriele Lademann-Priemer, Hamburg

Die globalisierte Nixe „Mami Wata“

Jeder kennt die Sirene auf dem Kaffee von Starbucks. Sie soll an die Geschichte des Kaffees erinnern als einer Geschichte, die über das Meer führt, und die Nixe soll verführerisch wirken. Ihr Vorbild ist eine Wikingerschnitzerei aus dem 16. Jahrhundert.¹ Auf dem „Mercy Ship“ „Mercy Africa“ betreibt Starbucks eine Cafeteria, in der das Logo fehlt, denn in Afrika gilt die Sirene sowohl unter neopentekostalen Christen als auch unter modernen Muslimen als Dämon.² Der Einsatz der Mercy Ships soll Heilung bringen und dient nicht der Auseinandersetzung im Meinungskampf.

Im gesamten neopentekostalen Christentum und im modernen Islam Afrikas gilt die Sirene als Abgesandte aus Satans Reich, das unter dem Meer angesiedelt ist. Von dort kommen Schätze, Luxusgüter, Reichtum. Allerdings bringt auch Jesus Reichtum, wenn man es richtig anstellt.³ Beide Sorten, den „guten“ Luxus und den „bösen“, voneinander zu unterscheiden, ist nicht einfach. Dazu bedarf es neopentekostaler Anleitung, persönlicher Offenbarungen und prophetischer Botschaften.

¹ Vgl. www.starbucks.com/blog/so-who-is-the-siren (die in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten wurden am 1.2.2015 abgerufen).

² Vgl. Martin Mehringer, Heilung an Bord, in: FAZ vom 1.2.2015. Die „Mercy Ships“ werden von einer evangelikalischen Organisation betrieben. Ihre medizinische Arbeit ist in Afrika auch bei denen, die sich nicht „bekehren“ wollen, anerkannt.

³ Vgl. Werner Kahl, Prosperity Preaching – „Jesus became poor so that we might become rich.“ – A critical review of the use of Biblical reference texts among West-African prosperity preachers, 2015, maschinenschriftlich.

Die Furcht vor Mami Wata bestimmt den neopentekostalen Glauben. Diese Furcht kommt wie andere Glaubensinhalte auch mit afrikanischen Migranten nach Europa. Europa ist vergleichsweise nass mit viel Regen und vielen großen Flüssen, also der ideale Aufenthaltsort für Mami Wata. So wird sie auch hier vermutet. Besonders in Hamburg, einer Stadt, die einst in den Schlamm am Zusammenfluss von drei Flüssen (Elbe, Alster, Bille) gebaut wurde, wird in einigen neopentekostalen Kreisen Mami Wata gefürchtet. Es hat sogar vor einigen Jahren einen Gebetskampf gegen sie gegeben, als angeblich besonders viele Afrikaner gestorben waren. Man sagte, Mami Wata habe sich ihre Opfer geholt, denn hier wird ihr nicht geopfert.

Dass Nixen in Märchen und im Kinderkanal vorkommen, heißt in diesen Kreisen, dass Mami Wata im Begriff ist, hier ihre Herrschaft anzutreten. Kindern wird darum von manchen Eltern verboten, den Kinderkanal zu sehen.

Hier zeigen sich jedoch die Schwierigkeiten im interreligiösen Dialog und in der Beratungssituation. Spätestens seit der Romantik sind die „Elementargeister“, zu denen bei Paracelsus auch die „Undinen“ und „Melusinen“ gehörten, zu inneren Bildern und Symbolen geworden. Manche Menschen beschreiben sie als „Persönlichkeitsanteile“. Mami Wata bedeutet Eitelkeit und Eifersucht im negativen Sinne, im positiven sind es der Sinn für Schönheit und die Großzügigkeit. Für Kinder sind Nixen keine Wesen, die ihnen beim Baden tatsächlich begegnen. Für Afrikaner, die nicht hier

aufgewachsen sind, sind solche Wesen jedoch Mächte, die von außen kommen. Für unsere Sicht und Interpretation gibt es kein Verständnis. Anders ist es jedoch unter denen, die hier aufgewachsen sind. Unter ihnen gibt es zwar die Vorstellung von Geistern, sie stehen jedoch zurück hinter den alltäglichen Problemen.⁴

Die Sirene, in Afrika meistens Mami Wata genannt, ist eine weiße oder indische Frau mit Fischschwanz und langen, offenen Haaren, mit Kamm und Spiegel, einem Topf mit Heilkräutern, Dreizack und Schlange. Ihre Begleittiere sind Krokodil und Delphin. Ist sie indisch gestaltet, hat sie den Stier Shivas Nandi bei sich. Als islamische Figur hält sie eine Gebetskette in Händen. Eine nigerianische Figur zeigt sie als katholische Heilige.⁵ Es gibt sie in vielerlei Gestalt und Form. Das Pantheon afrikanischer Meereshäuser und Flussgöttinnen ist in sie eingegangen, sie hat viele Namen und Erscheinungsformen, aber auch Aufgaben und Zuständigkeiten. Sie kann männlich oder weiblich sein.

In Lateinamerika kennt man sie als La Sirene oder Yemojá, sie hat einen blauen Mantel und ist die Jungfrau Maria, und sie trägt das Jesuskind auf dem Arm, bekleidet mit dem roten Gewand des Gottes Shango, des Gewittergottes; es gibt sie aber auch als Immaculata oder als Nixe.

Das Bild der Mami Wata mit der Schlange geht zurück auf das Foto einer vermutlich samoanischen Schlangenhändigerin, die in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts auf dem Spielbudenplatz in Hamburg-St. Pauli aufgetreten ist.⁶ Dieses Foto wurde irgendwann indisch überarbeitet und kam

wahrscheinlich nach dem Zweiten Weltkrieg nach Nigeria, wo sich Bollywoodfilme und indische Poster großer Beliebtheit erfreuten. Indien kam in Afrika in Mode, die Göttin bekam ein indisches Gesicht und wurde Shiva angeglichen, sie bekam aber auch ein islamisches Design, ohne dass mit dem Aussehen und den Götternamen deren religiöse Inhalte in die verschiedenen Mami-Wata-Kulte übernommen wurden. Weiß ist die Farbe der Meeresbewohner, weiß ist die geheimnisvolle Frau aus der Ferne, weiß ist ein Schönheitsideal, für das afrikanische Frauen die Gesundheitsrisiken von Bleichmitteln in Kauf nehmen. Diese Schönheit ist mit Luxus verbunden, aber auch mit Freiheit und Emanzipation, jedenfalls teilweise. In Teilen Westafrikas wird Mami Wata geschätzt und geliebt. Ihre Kulte sind im Wesentlichen weiblich bestimmt, männliche Priester kleiden sich manchmal als Frauen, sie tragen schulterfreie Gewänder und sind geschminkt. In der „islamischen“ Variante sind die Priesterinnen jedoch männlich gekleidet, das heißt, eine Schulter ist bedeckt.

In Kamerun und im Kongo hingegen wird Mami Wata gefürchtet, sie gilt als Monster. Von der Frau Mobutus, die wegen ihrer Verschwendungssucht und ihres luxuriösen Lebensstils verhasst war, sagte man, sie habe eine Mami Wata. Es ist die Vorstellung, dass die Göttin Menschen besessen machen kann. Es gibt oder gab im Kongo jedoch auch Initiationen in einen Heilungskult, in dem die Flussgottheit Menschen von ihrer psychischen Krankheit heilte, die nunmehr eine Art Heilungsgruppe bildeten.

Im afro-amerikanischen Milieu kann Mami Wata zur Urgottheit werden, sie ist Astarte und Isis, die kretische Schlangengöttin, deren Spuren nach Afrika führen. Hier wird ein Mythos kreiert, der identitätsbildend sein soll. Christentum und Islam werden als Religionen betrachtet, die der Unterdrückung der Frauen dienen. Darüber hinaus

⁴ Die Information über die neopentekostale Sicht verdanke ich afrikanischen Pastoren in Hamburg.

⁵ Museum für Völkerkunde Hamburg, erworben 1964.

⁶ Vgl. Gabriele Lademann-Priemer, Mami Wata – Muttergottheit und Verführerin, Helferin und Dämon, in: Werner Kahl/Gabriele Lademann-Priemer, Lebensstörungen und Heilungen, Hamburg 2013, 9-33, 25ff, dort auch weitere Quellenangaben.

haben sie die Geschichte der Versklavung afrikanischer Völker auf dem Gewissen, und die Urmutter ist Zeichen für die Befreiung. Für diesen Mythos wird sogar eine uralte afrikanische Gottheit wiederbelebt, die im Denken der Menschen Westafrikas in weite Ferne gerückt ist, Nana Buruku, deren Kult sehr selten geworden ist.⁷ Dies passt in das Konzept einer bestimmten Spielart des Feminismus.

In Europa gibt es europäische Mami-Wata-Anhänger, für die sie wie auch andere Vodun-Gottheiten changiert zwischen Bild, Geist und Persönlichkeitsanteilen. Mancher baut ihnen einen Altar, mancher trägt ein Schutzamulett, aber es hat unter bestimmten Umständen spielerischen Charakter und lässt sich jeweils mit dem Christentum oder auch dem Atheismus verbinden. Spalten der Neopentekostalismus und der moderne Islam die Vorstellungswelt in Gott und Satan, himmlische und dämonische Mächte, und berufen sich dafür auf Bibel und Koran, so hat eine Form modernen europäischen „Vodun-Glaubens“ eher Aspekte des Spielerischen und der Psychologie. Die theologische Vorstellung von Schöpfung und Erlösung bleiben davon unberührt.

⁷ Vgl. Mama Zogbé (Vivian Hunter-Hindrew), *Mami Wata – Africa's Ancient God/dess Unveiled*, Martinez 2007.

INFORMATIONEN

NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

NAK untersagt Veröffentlichung einer Zeitzeugenstudie zur Bischoff-Botschaft.

Erneut sorgt die „Botschaft“ des Stammapostels Johann Gottfried Bischoff für Ärger in der Neuapostolischen Kirche (NAK). Es scheint, dass die Kirche im Umgang mit der Vergangenheit wieder in überholt geglaubte Reflexe von Schweigen und Drohungen verfällt: Derzeit versucht sie, die Publikation einer von ihr selbst in Auftrag gegebenen Studie zu verhindern.

Im Juli 2012 hatte die NAK die Historikerin Almut Leh (Fernuniversität Hagen), Expertin für Mentalitätsgeschichte und Oral History, mit einer wissenschaftlichen Studie zu den Kirchenausschlüssen und Spaltungen im Umfeld von Stammapostel Bischoffs Parusie-Botschaft von 1950 beauftragt. Diese befragte als Zeitzeugen jeweils zehn Mitglieder der NAK und der damals abgespaltenen Apostolischen Gemeinschaft (bzw. „Vereinigung Apostolischer Gemeinden“, VAG). Seltsam mutete bereits zu Beginn an, dass die NAK sich vertraglich eine inhaltliche Einflussnahme auf das Endergebnis sichern wollte. Das lehnte die Wissenschaftlerin aber ab, worauf dieser Passus aus dem Vertrag gestrichen wurde. Als nun die fertige Studie vorlag, erklärte die NAK plötzlich, man werde diese nicht veröffentlichen und auch eine Veröffentlichung von anderer Seite nicht genehmigen. Aufgrund des geschlossenen Vertrages habe man als Auftraggeberin und Financier das alleinige Recht zu entscheiden, was mit den Ergebnissen geschehen solle. Die Historikerin war mit diesem Ausgang einer mehrjährigen Forschungsarbeit naturgemäß unzufrieden, aber einem Rechtsstreit abgeneigt. So versuchte sie als Kompromiss, wenigstens die Erlaubnis zu bekommen, ihre Ergebnisse an

die zwanzig befragten Zeitzeugen weitergeben zu dürfen, was sie zugesagt hatte und was eigentlich selbstverständliche Praxis wäre. Doch untersagte die NAK ihr auch dies und verlangte sogar eine entsprechende Unterlassungserklärung. Dieser rüde Ton im Umgang mit einer von der NAK selbst beauftragten neutralen Wissenschaftlerin wird nicht nur innerhalb der NAK als höchst befremdlich wahrgenommen.

Dabei geht es der NAK, wie sie sagt, gar nicht um die inhaltlichen Ergebnisse. Vielmehr, so die offizielle Erklärung für das Vorgehen, habe inzwischen eine Versöhnung zwischen NAK und VAG stattgefunden (vgl. MD 1/2015, 27ff), und nun wolle man diesen Moment auskosten, ohne weiter an die alten Geschichten und Verletzungen zu rühren. Allerdings ruft das jetzige neuapostolische Vorgehen viel eher neue Verletzungen hervor, ja, es ist geradezu ein Schlag ins Gesicht der VAG und der beteiligten Zeitzeugen. Noch in der Versöhnungserklärung vom November 2014 hatten NAK und VAG abschließend explizit vereinbart: „Die Apostolische Gemeinschaft und die Neuapostolische Kirche bekunden ihren Willen, die Geschichtsaufarbeitung weiter voranzutreiben.“ Nun bricht die NAK schon nach wenigen Monaten an diesem prominenten Eckpunkt der Versöhnungserklärung ihr Wort. Schon 2007 hatte eine einseitig-neuapostolische Geschichtsdarstellung zu einem Gesprächsabbruch zwischen NAK und VAG geführt. Auch wenn das diesmal noch nicht droht, werden die Ereignisse den Zweiflern an der grundsätzlichen Ökumenefähigkeit der NAK wieder Aufwind geben. Wie echt sind die Entschuldigungen der NAK, und wie viel vom alten Geist der Kontrolle und des Einheitsdenkens ist hinter den Kulissen noch lebendig und kann jederzeit wieder hervorbrechen? Die Studie von 2007 hatte zu einem innerkirchlichen Proteststurm in der NAK und zur Gründung eines kirchenleitungsunabhängigen apostolisch-

ökumenischen „Netzwerks Apostolische Geschichte“ durch junge Mitglieder verschiedener apostolischer Kirchen geführt. Auch jetzt tauchten innerhalb weniger Tage Internet-Petitionen von NAK-Mitgliedern auf, in denen die Kirche dazu aufgefordert wird, die Studie zu veröffentlichen. Der neuapostolische Journalist Michael Koch (glaubenskultur.de) titelte in Anspielung auf die juristischen Drohgebärden sogar: „NAK machte Historikern Angst“.

Man muss hoffen, dass die NAK ein Einsehen haben und ihre falsche Entscheidung revidieren wird. Denn der Fall macht andererseits auch deutlich, dass zwar in den oberen Etagen alte Reflexe bisweilen noch lebendig sind, aber gegen ein sich emanzipierendes und Mitsprache forderndes Kirchenvolk nur noch schwer widerspruchslos durchgesetzt werden können.

Kai Funkschmidt

Umgang mit Homosexualität in der Neuapostolischen Kirche. Bei einer Gemeindevoranstaltung für Jugendliche im kanadischen Kitchener sprach sich NAK-Stammapostel Jean-Luc Schneider am 21. März 2015 für eine liberalere ethische Beurteilung der Homosexualität aus (Video verfügbar auf www.glaubenskultur.de).

Was Sünde sei, werde zunächst anhand der Zehn Gebote und Jesu Verkündigung beurteilt, die beide das Thema Homosexualität aber gar nicht behandelten. Wer sich auf das Alte Testament berufe, müsse bedenken, dass dort in einem Atemzug mit der Homosexualität auch das Essen von Schweinefleisch und Blut verboten würde. Und wo sich im Neuen Testament Paulus ablehnend äußere, stehe auch, dass Trinker, Geld- und Machthungrige nicht ins Reich Gottes eingehen werden. Man könne aber nicht einfach das eine ignorieren, um allein das andere herauszugreifen. Schneider ging darauf ein, dass die NAK noch vor

Kurzem anders lehrte, gab aber die Schuld für die Obsession kirchlicher Ethik mit der Sexualität der katholischen Kirche, die „vor Jahrhunderten die Einteilung der Sünden in sehr schwere und leichte Sünden vorgenommen“ und die Sexualität an die Spitze gerückt habe. Das sei falsch, vielmehr sei „Geldgier schädlicher als Homosexualität“. Grundlage von Schneiders Denken in dieser Frage war offenbar ein länger zurückliegender Seelsorgefall, bei dem er als Bezirksältester zwei jungen Homosexuellen gemäß damals geltender neuapostolischer Lehre ein Gebet um Heilung angeboten hatte. Das hatte im Suizid beider geendet. Zwar bietet die NAK seit 2009 die Möglichkeit von Segensgebeten für homosexuelle Paare,¹ doch offen schwul lebende Amtsträger sind verboten. Noch auf dem NAK-Kirchentag 2014 in München hatte sich auch Schneider vorsichtiger als jetzt in Kanada geäußert und darauf hingewiesen, dass afrikanische Christen – die etwa 80 Prozent der NAK ausmachen – beim Thema Homosexualität Einspruch gegen eine zu große Liberalität erhöhen. „Die sagen, die Europäer wollen Homosexualität annehmen und wir müssen wieder einmal danach tanzen, wie die Europäer pfeifen.“ Stammapostel Schneider war früher Bezirksapostel u. a. für den Kongo. In den offiziellen Publikationsorganen der NAK International findet sich bislang kein Hinweis auf Schneiders Interview.

Tatsächlich darf man gespannt sein, wie die afrikanischen Gebiete der NAK reagieren. Mehrere Konfessionsfamilien leben seit

Jahren mit immer wieder aufflammenden Konflikten, seit die westlichen Kirchen ihre Sexualethik im Gefolge eines gesellschaftlichen Wertewandels liberalisiert haben. Dabei kommt es immer wieder zu angedrohten und gelegentlich sogar zu vollzogenen Aufkündigungen der Kirchengemeinschaft. Gelingt der sehr hierarchischen NAK womöglich, durch Amtsvollmacht und Ansehen des Stammapostels ihre afrikanischen Gemeinden mitzunehmen? Oder wird diese Frage zum Auslöser einer Erfahrung, die andere Kirchen schon vor über einem halben Jahrhundert gemacht haben: Missionskirchen begnügen sich auf Dauer nicht mit einem Abhängigkeitsverhältnis vom Westen. Da die Führungsgremien der NAK nicht öffentlich tagen, weiß man nicht, ob es schon jetzt Debatten gibt und die Kirche weniger monolithisch ist, als sie erscheinen möchte.

Erst kürzlich ist die NAK mit einem neuen Kommunikationskonzept an die Öffentlichkeit gegangen, das der Internationalisierung der Kirche Rechnung tragen und eine vorsichtige Pluralisierung ermöglichen will. Statt wie bisher die Mitgliederzeitschrift „Unsere Familie“ (UF) komplett in andere Sprachen zu übersetzen und weltweit im Abo anzubieten, lancierte man im März 2015 die Zeitschrift „Community. The New Apostolic Church around the World“ (samt neuer Webseite nac.today). Diese soll in drei Dutzend Sprachen erscheinen. Neben einem weltweit identischen Kernteil enthält jede Ausgabe regionale Rubriken. Die traditionsreiche UF bleibt nur auf Deutsch erhalten. Mit der Neustrukturierung gehen die Verkleinerung und ein Umzug des kircheneigenen Bischoff-Verlages in Frankfurt einher. Mit den Maßnahmen will man versuchen, die internationale Zusammensetzung auch in publizistischer Vielfalt auszudrücken, ohne aber die Zügel allzu sehr aus der Hand zu geben.

Kai Funkschmidt

¹ Die Praxis variiert regional: Im Sommer 2014 hatte der norddeutsche Bezirksapostel Rüdiger Krause einem Paar die Segenshandlung versagt. Das löste vehementen Streit aus, auch weil Krause versuchte, die Diskussion im Internet zu verbieten – weil man das womöglich in Russland und Afrika lesen könnte. Vgl. www.apostolische-geschichte.de/wiki/index.php?title=Segensgebetsdebatte_2014. Weitere Informationen auf der Internetseite der schwul-lesbischen Interessenvertretung in der NAK: www.regenbogen-nak.de.

ALEVITEN

Alevitische Telefonseelsorge. Seit dem 12. Mai 2015 gibt es eine alevitische Telefonseelsorge. Fast genau sechs Jahre nach der Einrichtung eines muslimischen „Seelsorgetelefons“ (s. MD 6/2009, 229f) ist ab jetzt täglich zwischen 18 und 20 Uhr erstmals die Möglichkeit gegeben, bei Krankheit oder Trauer Rat und Beistand durch 15 geschulte alevitische Geistliche und Laien zu erhalten. Die Alevitische Akademie Mannheim (Edingen-Neckarhausen) reagiert mit der Hotline auf den wachsenden Bedarf nach seelsorglicher Beratung in Not- und Krisensituationen, meldet die Katholische Nachrichtenagentur (KNA). Unterstützt werde das Modellprojekt durch die Robert Bosch Stiftung Stuttgart.

Die Alevitische Akademie Mannheim definiert das Alevitentum – im Unterschied und im Gegensatz zur Alevitischen Gemeinde Deutschland (AABF) – als „eine islamische Glaubensrichtung“, ja als „den Kernpunkt des Islam“, und sieht sich darin einig mit der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (ALEVI), einer seit 2013 in Österreich staatlich anerkannten Religionsgemeinschaft. Für ihre Interpretation verweist die zahlenmäßig kleine Organisation auf „die Mehrheit der alevitischen Geistlichen, der Aleviten und das Projektteam der TAAKM, Tirol Anadolu Alevileri Kültür Merkezi“. Vorsitzender der Alevitischen Akademie ist der Mannheimer Rechtsanwalt und alevitische Geistliche (Dede) Sedat Korkmaz.

Der Aufbau einer alevitischen Seelsorge mit Schwerpunkt palliative Praxis, Begleitung von Sterbenden und Trauernden, erfolgt schon seit einiger Zeit durch Vertreter der Alevitischen Akademie, des Geistlichenrates der alevitischen Gemeinden der AABF in Baden-Württemberg, des Hospizdienstes St. Martin (Stuttgart-Degerloch) und der Alpen-Adria Universität Wien/Klagenfurt.

Gefördert wurden Projekte vom Sozialministerium Baden-Württemberg und von der Robert Bosch Stiftung.

Ende 2012 gründete die Alevitische Akademie eine „Zukunftswerkstatt“, eine Plattform zur Gewinnung und Vernetzung von alevitischen Jugendlichen, die sich für ihren Glauben und ihre Kultur engagieren wollen.

Friedmann Eißler

ETHIK

Peter Singer von Philosophiefest ausgeladen.

Der australische Philosoph und Bioethiker Peter Singer (geb. 1946) gilt als ein Begründer der Tierethik. Der Princeton-Professor ist eine seit Jahrzehnten umstrittene Figur. In seinen Büchern fordert er die Auflösung der Hierarchie zwischen Mensch und Tier und wurde damit zu einem wichtigen Impulsgeber der Tierrechtsbewegung. 2011 hat er von der Giordano-Bruno-Stiftung dafür einen Ethik-Preis erhalten. Als Vertreter des Utilitarismus orientiert er sich streng am Maßstab der Nützlichkeit und hat schon früher durch seine Äußerungen über aktive Sterbehilfe und die Diskreditierung von Behinderten vehemente Proteste hervorgerufen. In seinem Buch „Muss dieses Kind am Leben bleiben?“ (1993) hat der Wissenschaftler z. B. dargestellt, warum es legitim sein könne, behinderte Neugeborene in den ersten 28 Tagen umzubringen. Die Neugeborenen hätten keine Selbstwahrnehmung. Über die Lebensqualität behinderter Kinder und deren Weiterleben soll nach seiner Ansicht ein Gremium entscheiden.

Am 26. Mai 2015 hat Singer den nach ihm selbst benannten und mit 10 000 Euro dotierten „Peter-Singer-Preis für Strategien zur Tierleidminderung“ erhalten. Die Preisverleihung in Berlin war von Protesten überschattet. Behindertenverbände, christliche Lebensschützer und linke Gruppen

demonstrierten vor dem Veranstaltungsgelände. Aus Sicherheitsgründen deklarierten die Organisatoren die Preisverleihung zu einer geschlossenen Veranstaltung. Die Laudatio sollte Michael Schmidt-Salomon von der Giordano-Bruno-Stiftung halten. Kurzfristig hatte dieser aber abgesagt, weil Singer in einem aktuellen Interview mit der Neuen Zürcher Zeitung Positionen vertreten habe, die im Widerspruch zu einem humanistisch-emanzipatorischen Politikverständnis stünden.

Das umstrittene Interview, in dem Singer lebenswertes Leben zu definieren versuchte und behauptete, eine Welt ohne behinderte Menschen sei eine bessere, hat weitere Konsequenzen hervorgerufen. Der Philosoph war als ein Hauptredner zum Internationalen Festival der Philosophie nach Köln eingeladen worden, wo er Ende Mai den Vortrag „Retten Veganer die Welt?“ halten sollte. Die Verantwortlichen des Philosophiefestes sagten unter Berufung auf die kruden Äußerungen in dem Interview die Veranstaltung mit Peter Singer ab.

Eine von rasanten Veränderungen geprägte Bioethik – im Juli wird der Deutsche Bundestag etwa über fraktionsübergreifende Gruppenanträge zum Thema Sterbehilfe diskutieren – erfordert gerade angesichts weltanschaulicher und philosophischer Vielfalt klare theologische Argumente. Kaum auszumalen, was mit Mensch und Gesellschaft geschehen wird, wenn die Menschenrechte und das Gemeinwohl der individuellen Nutzenmaximierung zum Opfer fallen!

Michael Utsch

ADVENTISTEN

„Hope Channel TV“ bald in HD-Qualität.

Ab 1. September 2015 wird der deutschsprachige religiöse Spartenkanal Hope Channel TV (www.hope-channel.de) eu-

ropaweit in hochauflösender Qualität über das Astra-Satellitensystem zu sehen sein. Ein entsprechender Vertrag wurde Ende Mai zwischen Vertretern des Trägervereins „Stimme der Hoffnung“ und des österreichischen Providers ORS unterschrieben.

Die „Stimme der Hoffnung“ wurde 1948 als adventistische Radiomission über Radio Luxemburg begründet. Die klassischen Sendungen liefen auf der Luxemburger Mittelwelle bis 1985 und auf Kurzwelle noch bis 2007 aus Österreich. Insofern wird hier eine frühere Zusammenarbeit wieder aufgegriffen.

Mit der Eröffnung einer Produktionsstätte in Alsbach-Hähnlein bei Darmstadt wurde 2006 der Ausbau der „Stimme der Hoffnung“ zum multimedial aufgestellten Medienzentrum der Siebenten-Tags-Adventisten abgeschlossen. Nachdem man sich der 2003 in den USA gegründeten Senderfamilie Hope Channel angeschlossen hat, wird für die Radio- und Fernsehsendungen dieser Markenname benutzt.

Mittlerweile strahlt die „Stimme der Hoffnung“ mit eigener Lizenz im Astra-Satellitensystem rund um die Uhr je ein frei empfangbares Radio- und TV-Programm aus. Das Fernsehprogramm bringt u. a. Gottesdienste, Bibelstudien, Talksendungen, Vorträge, Kinder- und Sportsendungen. Norbert Zens, Vorsitzender des Trägervereins: „Bereits seit 2009 senden wir unser Programm in Deutschland sehr erfolgreich. Hier erreichen wir zurzeit auch die meisten Zuschauer/innen. Wir freuen uns sehr, dass ab September die Haushalte unser umfangreiches Programmangebot in bester Bild-Qualität sehen können“ (zit. nach www.lifepre.de).

Die ORS-Gruppe ist Österreichs größter Anbieter für analoge und digitale Rundfunkübertragung und als technisches Dienstleistungsunternehmen im Bereich digitales Satellitenfernsehen tätig. „Hope Channel TV HD“ ist künftig über Astra 19,2° Ost,

auf dem Transponder 115 (Frequenz: 11244 MHz, horizontal) zu empfangen.

Weitere deutschsprachige religiöse Fernsehprogramme auf Astra sind das ökumenisch getragene „Bibel TV“, die katholisch ausgerichteten Fernsehsender „EWTN deutsch“ und „KTV“ sowie die der Neureligion Universelles Leben zugehörenden „Die Neue Zeit TV“ und „Sophia TV“.

Hansjörg Biener, Nürnberg

RELIGIÖSE LANDSCHAFT

Aktuelle Statistiken über die Verbreitung des Christentums.

Gesellschaftliche, kirchliche und theologische Diskurse diagnostizieren nicht selten die zunehmende Religionsdistanz vieler Menschen. Für das Christentum in Europa sind Entwicklungen hin zu einer forcierten Säkularität charakteristisch und unübersehbar. Keineswegs gilt dies für Afrika, für Asien und wohl auch nicht für Südamerika. Erst kürzlich wurden vom Pew-Forschungszentrum in Washington D. C. (www.pewresearch.org) – nach dem Industriellen Joseph Newton Pew (1886 – 1963) benannt – Prognosen vorgelegt: Demnach wird wahrscheinlich schon 2025 China das Land mit den meisten Christen sein. Auch das Christentum ist eine wachsende Religion. Die geografische Verschiebung des Christentums in die südliche Hemisphäre wird immer offenkundiger. 2050 werden voraussichtlich nur noch 14 Prozent der Christen in Europa leben.

Im Mai 2015 publizierte dasselbe Forschungszentrum Zahlen zur Veränderung der religiösen Landschaft in den USA. Auch in den Vereinigten Staaten gehe die Zahl der Christen zurück. Bei einer Befragung im Jahre 2014 bezeichneten sich 71 Prozent als Christen, 2007 waren es noch 78 Prozent gewesen. Ebenso wurde durch Umfragen ermittelt, dass die Zahl der Religionslosen deutlich gestiegen sei: von 8

auf 23 Prozent. Vor allem bei den unter 35-Jährigen der befragten US-Amerikaner seien Religionsdistanz, Atheismus und Agnostizismus verbreitet. Der prozentuale Anteil der Christen an der Bevölkerung habe abgenommen: von 51 auf 47 Prozent, am meisten in den Traditionskirchen (u. a. Methodisten, Lutheraner, Katholiken), deutlich weniger in evangelikalen und charismatischen Kirchen und Bewegungen, deren Mitgliedszahlen im Wesentlichen recht stabil geblieben seien.

In globaler Perspektive wird hinsichtlich pfingstlich-charismatischer Bewegungen, die sich auf das Wirken des Heiligen Geistes und die Praxis der Gnadengaben bzw. Charismen (besonders Glossolie, Heilung, Prophetie) berufen, von verschiedenen Forschungsinstituten ein rasantes Wachstum konstatiert, wobei die angegebenen Zahlen durchweg Schätzungen sind. Pfingstler und Charismatiker repräsentieren gewissermaßen die christliche Trendreligion des 20. und 21. Jahrhunderts. Man muss allerdings über Europa hinausblicken, um dies mit Deutlichkeit zu erkennen. Gleichwohl tragen pentekostale Bewegungen auch im europäischen Kontext dazu bei, die historischen Monopole des katholischen Südens und des protestantischen Nordens zu beenden. Wie immer die Anliegen und Ausdrucksformen pfingstlich-charismatischer Bewegungen bewertet werden – nicht zu bestreiten ist, dass sie entgegen aller Propezeiungen ihrer Kritiker in gut hundert Jahren die Zusammensetzung der Weltchristenheit grundlegend verändert haben. Die Pentekostalisierung vor allem des Protestantismus – teilweise auch des Katholizismus – ist ein nicht zu übersehendes Phänomen. In Lateinamerika, Afrika und Asien ist es eng mit gesellschaftlichen Modernisierungs- und Pluralisierungsprozessen verflochten. Schon die Komplexität der religiösen und gesellschaftlichen Wandlungsprozesse und die Vielgestal-

tigkeit pentekostaler Bewegungen sprechen dagegen, diese einlinig als Beispiel für religiös-kulturellen Kolonialismus zu interpretieren. Solche Sichtweisen mögen im Blick auf Einzelphänomene durchaus Plausibilität besitzen, können aber die Resonanz, die die pfingstlich-charismatischen Bewegungen bei den Menschen gefunden haben, nicht erklären. Rückblickend auf das 20. Jahrhundert wird zu konstatieren sein, dass die Entstehung der Pfingstbewegung für die Christentums-geschichte ein ähnlich folgenreiches Ereignis war wie die der ökumenischen Bewegung. Ob und wie beide Bewegungen in ein fruchtbares Verhältnis zueinander treten können, ist teilweise bis heute eine offene Frage und Zukunftsaufgabe geblieben.

Reinhard Hempelmann

IN EIGENER SACHE

Einladung zur Fortbildung im Bereich Religions- und Weltanschauungsfragen (Curriculum II). Die EZW bietet ab Herbst 2015 ein Curriculum II an, das Pfarrerinnen und Pfarrern eine Zusatzqualifikation ermöglicht und als Beitrag der Weltanschauungsbeauftragten für eine auftragsbewusste und pluralitätsfähige Kirche zu verstehen ist. Im Zeitraum Herbst 2015 bis Frühjahr 2017 wird die geplante Maßnahme stattfinden. Sie wendet sich an Pfarrerinnen und Pfarrer im Bereich der EKD. Kolleginnen und Kollegen aus dem Bereich der Freikirchen und der römisch-katholischen Kirche wird

die Möglichkeit einer Teilnahme grundsätzlich eingeräumt. Die Teilnehmenden sollen qualifiziert werden, informierend, beratend und unterstützend für Gemeinden, Kirchenkreise und kirchenleitende Gremien tätig zu werden. Die erste Kurswoche beginnt am 16.11.2015. Im Blick auf die weiteren Planungen benötigen wir bis Ende September eine verbindliche Anmeldung zu diesem Angebot. Bei Interesse und weiteren Fragen fordern Sie bitte den Ausbildungsprospekt an und wenden sich an die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Themen und Schwerpunkte:

- Woche 1 – Berlin (16.11. bis 20.11.2015): Grundlagen einer evangelischen Apologetik; Formen säkularer Religiosität; Psychologische Aspekte neuer Religiosität und Lebenshilfemarkt; Beratung/Fallbeispiele/Begegnungen.

- Woche 2 – Pullach (7.3. bis 11.3.2016): Religionsdistanz und atheistische Weltdeutungen; Ausdrucksformen und Hintergründe moderner Esoterik; Presse- und Öffentlichkeitsarbeit; Beratung/Fallbeispiele/Begegnungen.

- Woche 3 – London (19.9. bis 23.9.2016): Pentekostales Christentum; Pagane Religiosität; Spiritistische Gemeinschaften; Religionsrecht; Beratung/Fallbeispiele/Begegnungen.

- Woche 4 – Berlin (20.3. bis 24.3.2017): Gesichter des Islam; Neue religiöse Bewegungen; Östliche Spiritualität im Westen; Buddhismus als Trendreligion; Beratung/Fallbeispiele/Begegnungen.

Reinhard Hempelmann

STICHWORT

Tantra, Tantrismus

Man denkt an Wellness-Tempel, angenehme Düfte, atmosphärische Musik – und erotische Ganzkörpermassagen. Vieles, was die Suchmaschine unter „Tantra“ auflistet, hört sich nach Anleitungen zu besserem Sex an, meist etwas „ganzheitlich“ aufgehübscht. Es geht um Körper, Sinne, Sexualenergie. Und Spiritualität. „Sich öffnen“, „seine Mitte finden“, „Herzensbegegnung“ sind Themen der spirituellen Entwicklung auf dem Tantra-Weg. Häufig werden Yoga, Meditation, verschiedene Atemtechniken und Chakrenarbeit mit tantrischer Erotik und Sexualität verbunden.

Was ist Tantra? Der Artikel zeigt einige Grundlinien des indischen Tantrismus auf, der im Hintergrund westlicher erotisch-therapeutischer Adaptionsformen des Neo-Tantra steht. Der tantrische Vajrayana-Buddhismus wird dabei nur gestreift.

Begriff und Geschichte

Der Tantrismus ist eine bedeutende Strömung im indischen religiösen Denken, die sich nicht durch eine einheitliche Lehre, sondern durch die Empfehlung diverser praktischer Methoden zum *Erleben* des Einsseins mit dem Absoluten (mithin des eigenen Erlöstseins) auszeichnet. Sie hat neben einem komplexen Ritualismus eigene Textgattungen hervorgebracht, die durch ihre vielschichtige Sprache und Symbolik („Sprache des Zwielihts“) für Nicht-Eingeweihte ohne Anleitung eines Lehrers schwer zugänglich sind.

„Tantra“ geht auf die Sanskrit-Wurzel für „ausdehnen, weiten“ zurück, was auf die Erweiterung der menschlichen Fähigkeiten bezogen wird. Eine andere zugrunde liegende Bedeutung ist „Webstuhl, Gewebe“,

was als Analogie auf die beiden kosmischen Elemente, das männliche und das weibliche Prinzip, anspielt, die wie Quer- und Längsfäden im Gewebe des Universums miteinander verwoben sind. Das Wort bezeichnet einerseits die Schriften, die das tantrisch-esoterische Wissen enthalten (auch: Agamas), andererseits die tantrischen Lehren selbst.

Die Wurzeln des Tantrismus reichen wohl bis in prähistorische Magie- und Fruchtbarkeitskulte zurück. Buddhistische Tantras sind ab dem 3./4. Jahrhundert n. Chr., hinduistische ab dem 6. Jahrhundert in Nordindien greifbar. Bisher ist nur ein kleiner Teil gut erforscht. Grundsätzlich hat sich der Tantrismus in vielerlei Hinsicht in Spannung und in Abgrenzung zur orthodoxen vedischen Tradition entwickelt. In frühen Texten geht es häufig um magische Schutz- und Besänftigungsrituale. Ab dem 8. Jahrhundert entsteht die Vorstellung, mit tantrischen Praktiken könne die Buddhaschaft erlangt werden. Spätere Formen stellen die Überwindung konventioneller Polaritäten und der Dualität durch regelüberschreitendes Verhalten und rituelle Vereinigung der männlich-weiblichen Bipolarität in den Mittelpunkt. Nach einer Blütezeit in Nordindien breitete sich der tantrische Buddhismus in Tibet und in der Mongolei sowie nach Ostasien aus. Besonders die tibetische Tradition hat die Lehren und Praktiken des „Tantrayana“ aufgenommen und in verschiedenen Schulen weiterentwickelt. Im frühen Buddhismus ist das Ziel die Befreiung aus dem leidvollen Daseinskreislauf durch die Vernichtung von Gier, Hass und Unwissenheit. Im Mahayana-Buddhismus geht es um die Erkenntnis der Leerheit und Erlöstheit und darum, selbst die Buddhaschaft zu erlangen. Der Tantrayana (in Tibet verbreitet: Vajrayana) bietet als „schnelles Fahrzeug“ tantrische Mittel und Methoden, um das Ziel des Mahayana besonders schnell zu erreichen.

Den Westen erreichten tantrische Vorstellungen und Praktiken über verschiedene Kanäle und vermischten sich hier mit mancherlei esoterischem und okkultem Gedankengut, das bei Alchemisten, Kabbalisten, Freimaurern, Rosenkreuzern und anderen einen vogue war. Der britische Richter John Woodroffe (alias Arthur Avalon, 1865 – 1936), der in Kalkutta wirkte und tantrische Texte übersetzte, die Theosophische Gesellschaft (H. Blavatsky, A. Besant), der Okkultist Aleister Crowley (1875 – 1947), vor allem die amerikanische Popkultur mit dem Aufkommen der sogenannten „Jugendreligionen“ gehören zu den bedeutenden Vermittlern im 19. und 20. Jahrhundert.

Shiva, Shakti, Kundalini – Lehre und Praxis

Der Tantrismus ist in erster Linie ein *praktischer Weg* des Handelns, bei dem es um Wirkungen geht, nicht eine Philosophie oder ein Glaubenssystem. Insofern beleuchten die folgenden Ausführungen nur einige Aspekte.

Ein Grundgedanke des Tantra ist, dass das gesamte Universum auf zwei unauflöslich miteinander verwobenen Kräften basiert und von ihnen durchdrungen ist. Sie werden als männlich-weibliche Polarität aufgefasst und mit den Hindugottheiten Shiva (männlich) und Shakti (weiblich) identifiziert. Shiva symbolisiert die elementaren Bestandteile und die geordnete Struktur, während die weibliche Shakti als die dynamische Kraft betrachtet wird, die sie zum Leben erweckt und mit kosmischer Energie füllt.¹ Alles Sein manifestiert sich in Gegensatzpaaren wie männlich und weiblich, negativ und positiv, rein und unrein, hart und weich, statisch und dynamisch und so fort. Die Gegensätze und der in ihnen wal-

tende Dualismus gelten als Ursache allen Werdens und Vergehens, damit auch der Unstetigkeit des Lebens und allen Leidens. Das höchste Ziel des Menschen ist es, die Existenz der Dualität zu überwinden und einen Zustand zu erlangen, in dem es keinerlei Polarität mehr gibt („non-duales Bewusstsein“) und die vollständige Befreiung von Schmerz, Leiden, Werden und Vergehen eintritt.

Im derzeitigen dunklen („schwarzen“) Zeitalter Kaliyuga, das von allgemeinem katastrophalem Verfall und dem Verlust von Rechtschaffenheit und Moral gekennzeichnet ist, haben die alten vedischen Lehren keine Kraft mehr. Es bedarf machtvoller Mittel, um dem Niedergang zu entgehen. Diese werden nun nicht im Rückzug aus der Welt, in Askese und Selbstkasteiung gesucht, sondern im Gegenteil im Erleben und der richtigen Ausnutzung aller Erfahrungen in der Welt. Die Haltung der Welt gegenüber ist affirmativ, prinzipiell kann jede Erfahrung spirituell von Nutzen sein. Tantrische Praktiken sind insofern auch nicht an bestimmte religiöse Traditionen gebunden. Die ebenso unkonventionellen wie komplizierten Techniken werden so eingesetzt, dass die Wirklichkeit der Lebensvorgänge und der körperlichen Bedürfnisse bis hin zu radikalen Tabubrüchen als Vehikel zur Vereinigung mit dem Göttlichen im Hier und Jetzt dienen. Letzteres setzt voraus, dass der lange Weg zur Befreiung über viele Reinkarnationen – sozusagen durch eine Art „spirituelle Schocktherapie“ – abgekürzt werden kann. Kurz: Der Tantriker strebt danach, die Fesseln der Sinne mithilfe der Sinne selbst zu sprengen.

Ein Nebeneffekt sind übermenschliche und magische Fähigkeiten, die durch tantrische Techniken erlangt werden sollen (*siddhis*). In manchen Regionen ist der Tantriker derjenige, vor dem man sich hütet, weil er den Menschen mit magischen Riten und bösem Zauber Schaden zufügt.

¹ Der tantrische Buddhismus kehrt diese Polarität um, sodass die passiven Elemente weiblich sind und die aktive Energie männlich erscheint.

Ein zentraler Aspekt tantrischer Lehren ist der Zusammenhang zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos. Die „grobstoffliche“ (sinnlich erfahrbare) und die „feinstoffliche“ (geistige) Welt sind ineinander verweben und bilden einander ab. Daher gilt der Körper als „Tempel Gottes“ und erhält die Körperlichkeit besondere Aufmerksamkeit. So hat der Tantrismus eine hoch differenzierte esoterische Anthropologie entwickelt. Die im Menschen wirksame Shakti-Kraft etwa wird in Gestalt einer am Beckenboden eingerollten Schlange (*Kundalini*) vorgestellt. Dort befindet sich das Wurzelchakra, das erste von sieben Energiezentren (*chakra* = Rad), die im Körper aufsteigend bis zum Scheitelchakra lokalisiert werden und neben einem mittleren Hauptkanal (*sushumna*) durch eine Vielzahl von Energieleitbahnen (*nadis*) im feinstofflichen Bereich verbunden sein sollen. Die Kundalini-Energie wird durch verschiedene Meditations- und Atemtechniken (*pranayama*) mithilfe von Mantras „erweckt“ und entlang der Sushumna emporgeleitet bis zur Vereinigung mit dem männlichen Pol, Shiva, der über der Scheitelkrone gedacht wird.

Hier haben allerlei Praktiken und Riten mit sexueller Konnotation von der Beherrschung physiologischer Vorgänge bis zum rituellen Geschlechtsverkehr (*maithuna*) als Mittel zur Verehrung der Shakti und zur eigenen Vervollkommnung einen besonderen Stellenwert. Manchen gelten die Riten umso machtvoller, je drastischer sie Konventionen und Gebote hinter sich lassen. Besonders provozierend für die Orthodoxie waren und sind die antinomistischen Praktiken des „linkshändigen Tantra“ (Vamachara), der die sexuelle Symbolik wörtlich nimmt, während der „rechtshändige“ Weg bei der metaphorischen Auslegung bleibt.² Es gibt

eine Reihe von linkshändigen tantrischen Sekten, wie z. B. die Kaulas, die Kapalikas oder die Aghoris, die auf Leichenverbrennungsstätten leben, sich mit der Asche beschmieren und zu deren paradoxen Praktiken der Verzehr von Leichenteilen sowie mit Kot vermischten Substanzen gehört. „Ein weiser Mensch sollte den Schmutz in seinem Geist durch Schmutz beseitigen“, heißt es in einem Tantra.³

Die Wertschätzung des Körpers ist auch in der Entwicklung des Hatha-Yoga zu beobachten, in dem körperbetonte Übungen, Körpersitzhaltungen (*asana*) und Atemtechniken (*pranayama*) eingesetzt werden. Die heute im Westen populären Yoga-Systeme basieren auf dem Hatha-Yoga und haben mehr oder weniger tantrische Anteile. Hierher gehört etwa auch der Kundalini-Yoga, der in der Tradition von Swami Muktananda unter der Bezeichnung Siddha-Yoga vermittelt wird. Der von dem im Westen besonders einflussreichen Paramahansa Yogananda gelehrt Kriya-Yoga ist ebenfalls ein tantrischer Kundalini-Yoga.

Mantras, Mudras (Hand- und Fingerstellungen) und Mandalas (Visualisierungen von Gottheiten) spielen im Tantrismus eine wichtige Rolle. Atemübungen vergegenwärtigen die im Universum fließende Lebensenergie im eigenen Atmen. Alles jedoch steht unter dem Vorzeichen der Geheimhaltung. Das (esoterische) Wissen wird in einem persönlichen Guru-Schüler-Verhältnis weitergegeben. Die Initiation (*deeksha/diksha*) durch einen tantrischen Guru ist in der Regel mit dem Ablegen des weltlichen Namens und der Zuweisung eines persönlichen Mantras verbunden.

Weg“ der schwarzen Magie o. Ä. zu tun, sondern rührt daher, dass die Frau bei der Zeremonie, die in der realen sexuellen Vereinigung kulminiert, zur Linken des männlichen Adepten sitzt, während sie beim rein geistigen Vollzug des Rituals zu seiner Rechten Platz nimmt (so F. King, Tantra als Selbsterfahrung, 19f).

³ Zit. nach B. Walker, Tantrismus, 43.

² „Links“ und „rechts“ enthalten keine moralische Bewertung. „Links“ hat nichts mit dem „linksseitigen

Neo-Tantra, Tantramassagen

Vieles von dem, was heute unter Tantra verstanden wird, wurde von Bhagwan Shree Rajneesh, genannt Osho (1931 – 1990), inspiriert, dem Begründer der Neo-Sannyas-Bewegung. Der indische Guru und Philosoph sah im Tantra eine monistische Weltanschauung, die er, von ritualistischem und traditionellem Ballast befreit, als „Neo-Tantra“ propagierte. Dabei verband er östliche und westliche Elemente mit gruppen-therapeutischen Konzepten mit dem Ziel, sich durch Grenzerfahrungen vom Ego zu befreien, die Dinge anzunehmen, „wie sie sind“, und zur Erleuchtung im Zustand des All-Eins-Seins zu gelangen.

Neo-Tantra ist ein Versuch, Spiritualität und „geheiligte“ Sexualität zu integrieren. Aus der Tantra-Tradition stammt der Gedanke, dass die sexuelle Energie die Grundform der Lebensenergie ist und das Zulassen der eigenen Gefühlswelt die spirituelle Entwicklung voranbringt. Psychotherapeutische und esoterische Elemente flossen ein. Schon Ende der 1970er Jahre und verstärkt ab den 1990er Jahren wurden in Deutschland kommerzielle Tantraschulen gegründet. Osho-Schüler wie Margot Anand oder Andro Andreas Rothe initiierten und prägten die Neo-Tantraszene. Die Grenzen zum Esoterikmilieu sind fließend.

In verschiedenen Formaten, Workshops und Seminaren werden Meditationen, Körperarbeit und praktische Partnerübungen für Singles und Paare angeboten. Es wird Hilfe bei Problemen in der Partnerschaft und im Sexualleben versprochen, auch das Thema sexueller Missbrauch und andere traumatische Erfahrungen werden aufgegriffen. Häufig wird ein therapeutischer Anspruch formuliert.

Tantramassagen sind ein Sonderfall. Sie waren ursprünglich Teil der Seminare in den Tantraschulen, haben sich aber inzwischen verselbständigt und werden auch als eigene

Dienstleistungen angeboten. Mit dem traditionellen Tantra haben derartige Massagen nichts zu tun. Allerdings bemüht sich der 2004 gegründete Tantramassage-Verband e. V. (TMV), der 15 Institute und Praxen deutschlandweit organisiert,⁴ darum, die Seriosität und den kulturellen Beitrag von Tantramassagen zum psychosozialen Wohl der Gesellschaft deutlich zu machen („Wir schaffen sexuelle Kultur“). 2013 hatte das Verwaltungsgericht Stuttgart eine Tantramassage-Praxis zur Zahlung der Vergütungssteuer verpflichtet, was in der Sache von der zweiten Instanz bestätigt wurde, da das Angebot von „Ganzkörpermassagen unter Einbeziehung des Intimbereichs“ eine „gezielte Einräumung der Gelegenheit zu sexuellen Vergnügungen“ sei. Der Verband wehrte sich in einem offenen Brief, der TMV betrachte den Menschen als ganzheitliches Wesen, das „berührens- und verehrens-wert“, ja im Sinne seiner spirituellen (Tantra-)Tradition „heilig“ sei. Daher würden Berührungen im Intimbereich nicht ausgespart, was aber keinesfalls mit einer Erotikdienstleistung gleichzusetzen sei, die vor allem aus einer Intimmassage besteht.⁵

Einschätzung

Die sexualmagischen Riten zur Verehrung des weiblichen energetischen Aspekts des kosmischen „Gewebes“ (Tantra) sind tief im indischen Kulturraum verankert und vom hinduistischen Welt- und Gottesbild nicht zu trennen. Obgleich der Tantrismus vom höchsten Standpunkt aus weder gut noch böse, weder oben noch unten, weder Mann noch Frau kennt und daher das brah-

⁴ Auf der Internetseite werden namentlich acht Tantramasseurinnen und -masseur aufgeführt, www.tantramassage-verband.de/mitglieder/tantra-masseurinnen.

⁵ Vgl. zum Stuttgarter Fall: www.tantramassage-verband.de/nach-dem-gerichtstermin-die-presse-sagt-und-wir-antworten; www.tantramassage-verband.de/offener-brief-fritz-kuhn-oberbuergermeister-der-stadt-stuttgart.

manisch dominierte Kastensystem ablehnt wie auch die rituelle Gleichheit der Frau betont, sind die Tantras aus der Perspektive von Männern für Männer geschrieben, mit äußerst ambivalenten Folgen für die Auffassung der „Verehrung“ des Weiblichen. Bei den Angeboten der Tantraschulen und Tantramassage-Praxen stehen sicherlich neben der sexuellen Motivation die Entspannung und die Intensivierung der Körperwahrnehmung in einer „meditativen“ Atmosphäre der Zugewandtheit und Geborgenheit im Vordergrund. Problematisch sind therapeutische Versprechen (die zudem oft vage bleiben), wenn die entsprechende Qualifikation der Anbieter nicht eindeutig erkennbar ist.

Der esoterische Kontext der spirituellen Selbstermächtigung inklusive der Verehrung des Menschen als göttliches Wesen, die eine Grenze zwischen Gott und Mensch bewusst nicht zieht, wird beim Tantramassage-Verband deutlich: „Die Haltung der Tantramassage ist die Verehrung. Der Mensch wird in seinem Frau-Sein, in seinem Mann-Sein verehrt als göttliches Wesen.“⁶ Es wird eine rituelle Form mit gesprochenen Verehrungsformeln und festgelegtem Ablauf eingehalten, die Respekt und Wertschätzung ausdrücken soll. Man fühlt sich an den Inspirator Osho erinnert: „Seht im Geschlechtsakt den Einklang [sic, Eingang] zu einem Tempel und vollzieht ihn wie ein Gebet“ – der von sich selbst sagte: „Ich bin die Wahrheit. Ich bin die Tür ... kommt zu mir. Geht durch mich hindurch.“⁷

Literatur

Freiberger, Oliver/Kleine, Christoph, Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung, Göttingen 2011
Gengnagel, Jörg, Art. Tantra I (hinduistisch), in: Metzler Lexikon Religion Bd. 3, hg. von C. Auffarth u. a., Stuttgart/Weimar 2000, 441-445

⁶ www.tantramassage-verband.de/tantramassage/hintergrunde-der-tantramassage.

⁷ Zit. nach B. Walker, Tantrismus, 177.

King, Francis, Tantra als Selbsterfahrung. Einführung in den indischen Weg zum Wachstum der Persönlichkeit, München 1987

Art. Tantrismus, in: John Bowker, Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen, Düsseldorf 1999, 976-978

Walker, Benjamin, Tantrismus. Die geheimen Lehren und Praktiken des linkshändigen Pfades, Basel 1987

Internet

www.tantramassage-verband.de (Tantramassage-Verband e. V.)

www.berliner-tantrainstitut.de (Diamond Lotus Tantra Institut; Andro Andreas Rothe)

<http://margotanand.com> (Margot Anand)

Friedmann Eißler

BÜCHER

Werner Thiede, Digitaler Turmbau zu Babel. Der Technikwahn und seine Folgen, oekom Verlag, München 2015, 238 Seiten, 19,95 Euro.

Werner Thiede hat mit seinem Buch eine „Streitschrift“ vorgelegt. Der provokante Titel „Digitaler Turmbau zu Babel“ lässt aufhorchen. Sind wir wieder einmal auf dem Weg, uns des göttlichen Herrschaftsanspruchs entledigen zu wollen und der Hybris zu fröhnen, dass wir selber besser wüssten, was uns als Menschen guttut? In Anlehnung an die biblische Überlieferung vom Turmbau zu Babel (1. Mose 11) fragt Thiede: „Haben wir es mit dem Digitalisierungswahn nicht mit einer bösen Überheblichkeit zu tun, die das Paradies auf Erden eigenmächtig zu errichten trachtet?“ (19). Das Buch vermittelt Einblicke in Erscheinungsformen von gesellschaftlich und kulturell wirksamen Umgestaltungen, die viele nicht wahrhaben wollen. Es macht deutlich, welche Konsequenzen eine technische Revolution hat, die von den drei großen Mächten unserer Zeit – Industrie, Wirtschaft und Politik – gleichermaßen ideologisch wie ökonomisch vorangebracht wird.

Dabei geht es durchaus um die Machtfrage, nämlich um die totalitären Ansprüche des Digitalen und – damit verbunden – letztlich um die Ausübung von Weltherrschaft („Die Weltregierung“ titelte *Der Spiegel* Anfang März 2015). Wes Geistes Kind sind die Softwareentwickler und ihre Finanziers? Unsere Gesellschaft hat im Zeichen der digitalen Revolution einen risikoreichen Weg eingeschlagen. Viele sind begeistert von den fast magisch wirkenden Möglichkeiten, die uns die digitale Technik eröffnet; sie wollen die damit verbundenen Risiken lieber kleinreden als wahrhaben. Kürzlich kam beispielsweise die Computeruhr Apple Watch auf den Markt: „Ein faszinierendes Stück Hardware. Doch für den Datenschutz noch kritischer als die mobilen Geräte, die wir bislang kennen“, so das Urteil von Christian Volkmer. „Durch das Tragen am Handgelenk zeichnet sie die Bio- und Bewegungsdaten ihres Trägers noch genauer auf als Smartphones und keiner weiß, an wen diese Daten übermittelt werden ... Doch sollte sich jeder Träger sehr, sehr genau der Datenschutz-Herausforderungen speziell dieses Gerätes bewusst sein“, betont der Regensburger Datenschutzexperte im Straubinger Tagblatt vom 25. April 2015. Der Pfarrer und Publizist Werner Thiede plädiert für eine ganzheitliche Wahrnehmung der Risiken des vorherrschenden Technizismus. Er hat in seinem Buch, das umfassend recherchiert ist, eine internationale und profilierte Diskussion aufgenommen. Er führt sie weiter und weist auf Segen und Fluch der Technik hin – und zwar in allen Bereichen der Kommunikationstechnologie, ob es sich um die Drohnentechnologie, Datenschutz oder auch um die Risiken der Funkstrahlung handelt, deren negative Auswirkungen auf hypersensible Mitmenschen oftmals immer noch verharmlost werden. Ohne die positiven Aspekte der Digitalisierung zu negieren, belegt Thiede anhand der vielfältigen Literatur, welche besorgnis-

erregenden Auswirkungen die Digitalisierung haben kann, für den Einzelnen, aber auch für die kulturellen Bereiche unseres Lebens.

Der in Erlangen außerplanmäßig lehrende Theologieprofessor verdeutlicht auch die Probleme, die hier für die Kirchen und die Verkündigung der christlichen Botschaft entstehen. Von seinen abschließenden 95 Thesen sei hier die 60. zitiert: „Der IT-Hype schafft eine technokratische Ersatzreligion, die als neue Zivilreligion versucht, Gott vergessen zu machen.“ In diesem Zusammenhang spricht der Autor auch von säkularem Götzendienst. Er weist deutlich auf die durch das Netz gesteuerte Einflussnahme auf Individuum und Gesellschaft hin. Es sei schwer, sich dieser Einflussnahme zu entziehen. Menschen aus den unterschiedlichsten Lebensbereichen werden zitiert: Philosophen, Theologen, Ärzte, Informatiker ... Thiede ruft in seiner Streitschrift immer wieder geistig interessierte Menschen zu mehr Wachsamkeit und auch Widerstand auf. Wie kann es gelingen, heute nach ethischen Grundsätzen und christlicher Überzeugung zu leben?

Für einen Laien ist es kaum vorstellbar, dass durch die Technik sogar Unsterblichkeit erreicht werden können soll. Das zeigt ein Zitat des Internetexperten Jaron Lanier, das sich auf Seite 147f findet: „Informatiker sind ... genauso erschrocken wie alle Menschen über die Vergänglichkeit des Lebens, über Verfall und Tod. Das erklärt die Anziehungskraft einer Einrichtung wie der Singularity University. Diese einflussreiche Institution im Silicon Valley propagiert eine Geschichte, die sich etwa so anhört: Eines Tages in nicht allzu ferner Zukunft wird das Internet sich plötzlich zu einer superintelligenten K(ünstlichen) I(ntelligenz) zusammenballen, unendlich klüger als jeder einzelne Mensch und alle Menschen zusammen. Es wird von einem Moment auf den anderen

lebendig werden und die Weltherrschaft übernehmen, bevor wir kleinen unbedeutenden Menschen überhaupt nur wissen, wie uns geschieht ... Wir sind sterblich, aber man kann nicht erwarten, dass wir den Tod wirklich begreifen, deshalb bringen wir gerade genug Irrsinn auf, um mit der Absurdität fertig zu werden ... Doch die Technologie ist da anders. Die Technologie funktioniert. Sie kann wirklich die Welt verändern ... die Menschen unsterblich (zu) machen.“

Ich finde, man sollte Werner Thiede dankbar sein für diesen Diskussionsbeitrag. Er macht deutlich, dass es bei der digitalen Revolution nicht nur um technische, sondern auch um kulturelle Veränderungen geht, deren Folgen zum Teil gravierende ethische Fragen aufwerfen. Seine Thesen schließt er mit einem Mahnruf an die Kirchen und fragt, „ob nicht expliziter Widerstand gegen kommende Auswüchse die ethisch gebotene Handlungsweise sein sollte. Distanznahmen, passive Enthaltungen und aktive Proteste legen sich für nachdenkliche Christenmenschen ebenso nahe wie für die kirchlichen Institutionen, nachdem deutlich geworden ist, dass jedes ‚Mitschwimmen‘ ein Mitbauen am digitalen Turmbau zu Babel bedeutet“.

Wer den vollen Gehalt dieser Streitschrift erfassen will, sollte sie mehrmals lesen. Das Buch gibt Anregungen für eigenes Nachdenken und Hinterfragen, etwas, was heute oftmals zu kurz kommt – dafür scheint die Zeit zu fehlen: Aufstehen gegen die Gleichgültigkeit und miteinander ins Gespräch Kommen, nötigenfalls auch Streiten und Ringen um die Wahrheit! Wie gut, wenn das diese Streitschrift mit ihren 95 Thesen bewirken würde. Nutzen wir die Zeit, solange wir noch frei reden dürfen! Ich empfehle dieses ebenso spannende wie provokante Buch, das die gesellschaftliche und kirchliche Diskussion belebt.

Elke von Winning, Regensburg

Michael Junge, Das Johannes-Evangelium. Luthers Auslegung. Lorbers Erklärung, Books on Demand, Norderstedt 2014, 156 Seiten, 9,80 Euro.

Die Lorber-Bewegung versteht sich als internationaler und überkonfessioneller Teil der „Weltgemeinde der Liebesreligionen“. Eine geistige Verbundenheit sieht man mit den Quäkern, der Heilsarmee, der Neugeistbewegung, den Bahai und den Bhakti-Bewegungen des Hinduismus. Lorberianer verstehen sich als Christen, deren Fundament die Bibel ist, wobei diese aber nicht als das einzige und ausschließliche Offenbarungswerk verstanden wird. Der Grazer „Schreibknecht Gottes“ Jakob Lorber (1800 – 1864) wird heute als eine Schlüsselfigur unter den Neuoffenbarern des 19. und 20. Jahrhunderts angesehen, der mit seinem umfangreichen Schrifttum viele inspiriert habe. Durch die „innere Stimme“ empfing Lorber 1850 die Erklärung des Johannes-Evangeliums, die er in dem Werk „Das Große Evangelium Johannis“ veröffentlichte. Fast vier Jahrhunderte zuvor hatte Martin Luther als Professor der Theologie bereits das Johannes-Evangelium ausgelegt, das er als das höchste aller Evangelien bezeichnete. Anhänger der Lorber-Bewegung beteuern auf kritische Rückfragen hin, dass der Geist der Neuoffenbarung identisch sei mit dem Geist der Bibel.

Der Autor der vorliegenden Forschungsarbeit, der seine gründliche Kenntnis dieser Bewegung schon in einer früheren Publikation unter Beweis gestellt hat, hat nun in einer kommentierten Darstellung Luthers Auslegung des Johannes-Evangeliums mit den Erklärungen Lorbers verglichen und ausgewertet.

Im Hauptteil werden die ersten vier Kapitel des Evangeliums – weiter ist Lorber mit seinen umfangreichen Erklärungen nicht gekommen – Vers für Vers abgedruckt und die jeweiligen Kommentare Luthers und

Lorbers hinzugefügt. Danach folgt die vergleichende Einschätzung des Autors zu den Kommentaren. Nach den vier Kapiteln werden in ähnlicher Weise weitere Textquellen – ein Brief Luthers an Melancthon, ein Auszug aus Luthers Katechismus sowie ein Brief Lorbers an einen Freund analysiert.

Das Fazit des Autors fällt deutlich aus: Lorbers „lebendige Stimme“ könne keine Frucht des Heiligen Geistes sein, weil die Gegenüberstellungen der lutherischen Auslegung und der Erklärungen Lorbers inkompatible Widersprüche ergeben hätten. Mit exakten Belegen weist der Autor nach, weshalb er Lorbers Erklärungen als fragwürdig einstuft. Das Buch ist ein gutes Hilfsmittel zur Unterscheidung der Geister, das hoffentlich auch von Freunden der Neuoffenbarung aufmerksam gelesen wird.

Michael Utsch

Robert W. Hefner (Hg.), *Global Pentecostalism in the 21st Century*, Indiana University Press, Bloomington 2013, 270 Seiten, 20,13 Euro.

Pfingstlich-charismatisches Christentum blickt im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts auf eine über hundertjährige Geschichte zurück, die weltweit mit einer unüberschaubaren Anzahl von Aneignungs- und Ausdifferenzierungsprozessen einherging. Der US-amerikanische Religionssoziologe Robert W. Hefner hat einen Sammelband vorgelegt, der Arbeiten von Soziologen und Soziologinnen vereint, die sich teilweise seit Jahrzehnten mit zeitgenössischen Ausprägungen pentekostalen Christentums befassen. Die Beiträge gehen auf eine Tagung zurück, die 2011 an der Boston University abgehalten wurde und deren Referentinnen und Referenten einen methodischen Zugang teilen, der von Max Webers Verstehender Soziologie ausgeht.

Der Band bietet keine allgemeine Übersicht über pfingstlich-charismatisches Christentum im Sinne eines konfessionskundlichen Handbuches. Wer aufgrund des Buchtitels erwartet, einen Überblick über die weltweite Verbreitung von Pfingstkirchen in Form von Missionsstatistiken oder Verbreitungssurveys zu erhalten, wird enttäuscht werden. Auch berücksichtigt der Band ganze Regionen des Globus wie Nordamerika, West- und Mitteleuropa oder Ozeanien nicht eigens mit Beiträgen.

Die acht von einer Einführung des Herausgebers und einem Nachwort Peter L. Bergers gerahmten Aufsätze sind zwei sich ergänzenden Betrachtungsweisen verpflichtet.

David Martin und *Bernice Martin* wählen in ihren Beiträgen „Pentecostalism. An Alternative Form of Modernity and Modernization?“ (37-62) und „Tensions and Trends in Pentecostal Gender and Family Relations“ (115-148) eine vergleichende Betrachtungsweise, in der sie Beobachtungen aus unterschiedlichen Pfingstkirchen und charismatischen Gemeinden miteinander in Beziehung setzen. *David Martin* befasst sich mit der Frage, wie sich das Verhältnis pfingstkirchlicher Religiosität zur modernen, technisch ausdifferenzierten Welt darstellt. Diese Frage ist für im Weber'schen Paradigma arbeitende Soziologen von besonderer Relevanz, da eine „Wiederverzauberung der Welt“, die auf den ersten Blick modernisierenden Tendenzen widerzulaufen scheint, einen zentralen Punkt pentekostaler Spiritualität bildet. Dieser remythologisierende Charakter trägt nicht wenig zur Attraktivität pfingstlich-charismatischen Christentums weltweit bei, wobei gleichzeitig festzustellen ist, dass Mitglieder pfingstlich-charismatischer Kirchen im ökonomischen und zivilgesellschaftlichen Sektor gegenwärtig oftmals Träger von Modernisierungsprozessen sind. *Bernice Martin* befasst sich mit der Frage der Konstruktion

von Geschlechterrollen und dem Verständnis von Familienkonzepten in pentekostal geprägten Kontexten. Diese Fragestellungen verfolgt die Autorin durch die Geschichte der Pfingstbewegung und verweist dabei auf die Bedeutung der unterschiedlichen Trägergruppen und Kontexte. Sie zeigt auf, dass in der Frühzeit der Bewegung Geschlechterrollen flexibel gehandhabt wurden, und verdeutlicht dies an der prominenten Stellung von Predigerinnen und reisenden Evangelistinnen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Es setzte dann mit der Übernahme und Propagierung von an der Mittelschicht orientierten Wertvorstellungen ein Prozess ein, der Frauen innerhalb verschiedener Ausprägungen pentekostalen Christentums oftmals wieder in klassische Rollen zurückdrängte. Die Autorin wirft jedoch im Anschluss an John Burdick die Frage auf, ob das in zeitgenössischen pfingstlich-charismatischen Kirchen vermittelte weitgehend konservativ geprägte Frauen- und Familienbild nicht de facto eine umfassendere Form von *empowerment* für Frauen im Globalen Süden mit sich führt, als dies nicht inkulturierte und unter den dortigen Lebensbedingungen kaum umsetzbare Forderungen aus westlichen Gender- oder Feminismus-Diskursen bisher zu leisten vermochten (125f, 128). Aber sie weist auch darauf hin, dass in jüngster Zeit teils unter explizitem Rückgriff auf die Frühzeit der Pfingstbewegung Geschlechterrollen nicht selten wieder dynamischer gedacht werden. Hervorzuheben ist, dass Gender-Fragen in diesem Aufsatz nicht reduziert werden auf die Konstruktion von Frauenrollen. Sie werden auch auf die Transformation des Verständnisses von Männlichkeit innerhalb pfingstlich-charismatischer Familiendiskurse bezogen (126f). Die zweite Gruppe von Aufsätzen rückt Fallbeispiele in den Mittelpunkt, die sich primär auf ein bestimmtes Land oder eine Region beziehen. Es werden pentekostale

Kirchen und Gemeinden unterschiedlicher Ausprägung in Brasilien (63-90), Zimbabwe (91-114), China (149-175), Russland und der Ukraine (176-193), Indien (194-222) und auf den Philippinen (223-250) thematisiert. Diese Beiträge zielen nicht nur auf eine deskriptive Darstellung ab, sondern gehen auch jeweils variierenden systematischen Fragestellungen nach. *David Maxwell*, der insbesondere die „Zimbabwe Assemblies of God Africa“ berücksichtigt, zeichnet das Verhältnis dieser Kirche zur Politik des diktatorischen Regimes Robert Mugabes in Zimbabwe nach und zeigt auf, wie sich die Kirche internationalisiert (103f, 94f). Die Beiträge, die sich mit China und Indien befassen, rücken zwei stark divergierende Trägergruppen pfingstlicher Gemeinden in den Fokus. Der China betreffende Beitrag befasst sich mit dem sog. „Boss-Christentum“ in der chinesischen Sonderwirtschaftszone Wenzhou. Der Beitrag *Nanlai Caos* präsentiert somit eine Form pentekostalen Christentums, das in besonderer Weise mit wirtschaftlichen Eliten und materiellem Erfolg assoziiert ist. *Rebecca* und *Timothy Samuel Shah* beleuchten hingegen die Situation einer in ihrer Gesellschaft in dreifacher Hinsicht marginalisierten Gruppe: Dalit-Christinnen in den Armenvierteln Bangalores, die als Unberührbare, Frauen und Christinnen in der indischen Gesellschaft ausgegrenzt werden. *Christopher Marshs* und *Artyom Tonoyans* Beitrag reflektiert die Situation der Pfingstkirchen in Russland und der Ukraine vor ihrem historischen Hintergrund. Die Autoren beleuchten beginnend mit der zaristischen Zeit insbesondere die Auswirkungen staatlicher Kirchen- bzw. Religionspolitik auf pentekostale Gemeinden und Missionsbemühungen. *Katharine L. Wiegele* weicht mit ihrem Artikel über El Shaddai etwas vom Fokus der übrigen Beiträge ab, da sie mit dieser auf den Philippinen entstandenen charismatischen Bewegung eine Gruppe

thematisiert, die sich bei weitgehender Übernahme des *prosperity gospels* noch weiterhin innerhalb des römisch-katholischen Rahmens bewegt. *Paul Freston* fragt, was geschieht, wenn – wie derzeit in Brasilien der Fall – Pfingstgemeinden und Kirchen, die sich über Wachstum als Zeichen des Heils erweisen definieren, nach Jahren des scheinbar unbegrenzten Wachstums an die Grenzen ihres Ausbreitungsvermögens stoßen. Der Autor fasst diese Erfahrung und die Folgen unter dem Stichwort der „Historisierung“ (75f). Diese bedeute nicht, dass Pfingstgemeinden zu einem Phänomen der Vergangenheit würden oder dass sie sich einfach historischen Kirchen der Reformation eingliedern, sondern dass insbesondere Leitungspersonen aus dem pfingstlichen Spektrum verstärkt auf reformatorische Theologie in der Tradition Jean Calvins zurückgreifen. Dies geschieht weniger im Blick auf die Frage einer grundlegenden Demokratisierung der Gemeindestruktur und der Ämter als hinsichtlich der Rezeption der Prädestinationslehre. Diese vermag in den Augen der betreffenden Gemeindeleiter eine biblisch fundierte Antwort auf die Grenzen des Wachstums der eigenen Gemeinden und die Fortdauer von als gegengöttlich wahrgenommenen Religionen wie Katholizismus, Candomblé oder Santo Daime in Brasilien zu geben.

Dem Herausgeber ist es gelungen, einen sehr gut redigierten Tagungsband zu publizieren, dessen Beiträge klar miteinander verknüpft sind. Das Register verdeutlicht dies. *Peter L. Bergers* Nachwort, das einen kritischen Kommentar zum Buch darstellt, eröffnet nach dem Lesen des Buches noch einmal neue Perspektiven und lädt letztlich zu einer vertiefenden *relecture* des Buches ein. Wer sich mit den behandelten Themen befasst und offen für Weber'sche Interpretationsansätze ist, sollte das Buch nicht unbeachtet lassen.

Harald Grauer, Sankt Augustin

Michael Domszen / Dirk Evers (Hg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, 244 Seiten, 28,00 Euro.

Mit dem vorliegenden Sammelband macht die theologische Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg erstmals den Versuch, sich aus der Gesamtheit aller ihrer Disziplinen heraus dem Thema Konfessionslosigkeit zuzuwenden.

Im ersten Teil (11-72) werden religionstheoretische Aspekte in den Blick genommen. *Michael Domszen* äußert sich zur Eignung des Leitbegriffs „Konfessionslosigkeit“. In seinen Interpretationsspielräumen lasse dieser unterschiedliche Grundthematiken zu. So bearbeitet der Autor die Aspekte der Entkirchlichung, der religiösen Unbestimmtheit und der multiplen Säkularität. Obwohl gerade die Pluralität der Ausprägungen den Terminus „Konfessionslosigkeit“ an seine Grenzen bringt und er nur eine grundlegende Tendenz beschreiben kann, befürwortet der Autor den Begriff, auch in Ermangelung eines besseren.

Ernst-Joachim Waschke beleuchtet als Alttestamentler den Kontext des Dekalogs, speziell des ersten Gebots. In seiner Intoleranz gegenüber polytheistischen Auffassungen stelle es ein „Unikum“ in der altorientalischen Religionsgeschichte dar und finde seine Fortschreibung im Bilderverbot. Die heutigen Existenzfragen, ob überhaupt mit Sinn von Gott zu reden oder an ihn zu glauben sei, stellten indessen keine Thematik der Bibel dar.

Auf die Widersprüche zwischen religionssoziologischen Befunden und theologischen Deutungen bezüglich Konfessionslosigkeit geht *Jörg Dierken* ein. Gräben klafften zwischen Annahmen „forcierter Säkularität“ und ebenso grundsätzlicher Religionsoffenheit, zwischen religiöser Ungebundenheit und der beobachteten Wiederkehr der

Religion. Der Autor geht auf Typen soziologischer und theologischer Deutungsfiguren ein und sucht nach Aufgaben der Theologie in ihrem Innen- und Außenverhältnis. Zur theologischen Urteilsfähigkeit in Sachen Religion gehöre auch, deren Negation mitzubedenken.

Der zweite Teil (75-149) orientiert sich an historischen Perspektiven. *Udo Schnelle* schaut auf die Erfolgsgeschichte der frühchristlichen Gemeinden. Er stellt eine hohe Anschlussfähigkeit in Bezug auf vorhandene Traditionsströme fest, ebenso die Bereitschaft, sich an Debatten zu beteiligen und mit Bestehendem zu vernetzen. Er bezieht auch die Strukturen der Gemeinden ein und führt deren Attraktivität auf Faktoren wie Zugehörigkeit ohne Vorbedingungen, Offenheit, Sozialverhalten und Wohltätigkeit, intensive persönliche Kommunikation, anspruchsvolle Theorie und Praxis sowie ein Maß an Exklusivität zurück.

Ein Bild der frühchristlichen Apologetik entwirft *Jörg Ulrich*. Als „Inseln der Rechtgläubigkeit“ werden die heiligen Kirchen im wilden Meer zu Sammelplätzen und Zufluchtsorten. Die Prioritäten liegen hier noch unabhängig von Mitgliederzahlen und Ausbreitung auf dem inneren (Lehr-) Zustand und dem äußeren Erscheinungsbild der Kirche. Diese Sicht trat mit fortschreitender Zeit in den Hintergrund, und die christliche Kirche definierte sich aus ihrem Selbstverständnis heraus als größte Religion. Als präsent zu haltende Grundsätze gibt Ulrich mit auf den Weg, sich eine solche Sicht, bei der das Quantitative nicht im Vordergrund steht, als Gelassenheit gegenüber Mitgliederzahlen anzueignen. Ebenso könne man durch das Wissen um Christen und Gemeinden in der gesamten Welt gestärkt werden, und man solle das kirchliche Selbstverständnis als verlässliche Anlaufstelle bewusst halten.

Mit einem Sprung in die Neuzeit geht *Friedemann Stengel* der Thematik nach, was an

kritischen und produktiven Fragen aus der Betrachtung der Situation der Kirche in der DDR für die heutige Situation fruchtbar zu machen sei. Im Blick sind dabei damalige kirchliche Strukturen, innerkirchliches Verhalten und theologische Ansätze. Der Autor stellt die Ergebnisse von Workshops vor, die innerhalb der Theologischen Tage 2013 in Halle zum Thema „Aufgearbeitete Vergangenheit“ veranstaltet wurden.

Systematische Impulse haben in den dritten Teil des Sammelbandes (153-244) Eingang gefunden. *Dirk Evers* rückt die Dogmatik als fragende Theologie und Reflexionsgestalt des christlichen Glaubens in den Mittelpunkt und erinnert an wichtige Aspekte des evangelischen Kirchenverständnisses. Anschließend sucht er nach Möglichkeiten, die Situation wachsender Konfessionslosigkeit als Herausforderung kirchlichen Handelns zu verstehen. Kernaufgaben wie Mission, Ökumene und interreligiöser Dialog stehen für ihn im Zentrum.

Einen Exkurs zum „iconic turn“ und zur Bildtheorie bietet *Malte Dominik Krüger*. Trotz deren durchaus religiöser Dimension habe die Theologie bisher eher Abstand gehalten von der Wende zum Bild. Die protestantische Verpflichtung auf das Wort könne aber mithilfe bildtheoretischer Deutungen sogar in der Gegenwart gestärkt werden. Zaghafte Annäherungen und Sensibilisierungen fänden momentan beispielsweise in der Wiederentdeckung des Liturgischen, Ritualen und Sinnlichen statt.

Erschließungspotenzial in der Debatte um Konfessionslosigkeit und Konfessionalität sehen *Marianne Schröter* und *Christian Senkel* in den Überlegungen des Systematikers Hermann Timm. Er unternahm eine Deutung des Alltags, die auf die Entdeckung von Sinnressourcen abzielt. „Wie das Religiöse im Alltäglichen stattfinden kann, soll erläutert werden an dem eminenten Fall von Wirklichkeit, der Zwischenfall genannt wird“ (H. Timm, Zwischenfälle, Gütersloh

1983, 12f). In dem Ordnungsprinzip eines *Diariums* werden unverfügbare Begebenheiten und Begegnungen, sogenannte „kleine Kontingenzen“ dargestellt – als symbolische Grundierungen des Alltags. Laut den Autoren kann das Christentum „mehr zum Leben sagen, wenn es eigene und andere konfessionelle Selbstthematisierungen überschreitet, als wenn es dies unterlässt. Der Konfessorik dämmert so gesehen ein Abschied, evangelische Symbolkultur dämmert herauf“ (214).

Daniel Cyranka fragt, ob im Osten Deutschlands eine spezielle Mission nötig sei, wer oder was eigentlich „ostdeutsch“, und in diesem Sinn der „Normalfall“ sei. Festschreibungen charakterisierten Ostdeutschland als mehrheitlich nichtreligiöse Gegend, was einen essenziellen und systemisch-kollektiv repräsentierten Unterschied zu anderen Gegenden herstelle: Der Osten erscheint als Ausnahme, Ostdeutsche würden zu den „Anderen“. Es wird vorgeschlagen, im Bereich der kontextuellen Theologie konkrete Aspekte wie Lokalität, Globalität und Ökumenizität in ein Verhältnis zu setzen. Die Frage nach interkultureller Theologie vor Ort und der Identität von Christen und Christinnen in Ostdeutschland und deren Kontexteinbindung wird nötig. Ein Weg dafür ist laut *Michael Domsgens* Schlüsselaufsatz die religiöse Kommunikation, die nicht nur in Form von Kirchlichkeit wahrgenommen werden könne. Über die Stärkung familiärer Beziehungen, der Zusammenhänge von Fremd- und Selbstsozialisation oder über das Neudenken von religiösem Lehren und Lernen helfe man, religiöse Kommunikation zu initiieren und zu befördern. Religiöse Indifferenz ergebe sich auch daraus, dass Glaubensthematiken und die Deutung von geteilten Erfahrungen so selten zur Sprache kämen. Die Kirchen als Impulsegeber dieser Kommunikation müssten sich auf Bekanntes beziehen, aber zugleich darüber hinausweisen und Ergeb-

nisse offen lassen. Um zu „zeigen, was man liebt“, brauche es in erster Linie keine „Großnarrative“, sondern zunächst einmal die Gabe des Zuhörens.

Der Aufsatzsammlung gelingt es, entlang der theologischen Disziplinen sehr verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven und Schreibweisen Raum zu geben. Nicht alle Beiträge sind für die Diskussion von gleicher Relevanz. Aber insgesamt gewinnt das sonst eher aus empirischen Studien bekannte und schwer fassbare Thema „Konfessionslosigkeit“ an Zugängen und Denkpulsen.

Teresa Knoch, Halle/Saale

AUTOREN

Prof. Dr. theol. Hansjörg Biener, evang. Pfarrer und Religionslehrer, apl. Professor für Religionspädagogik an der Universität Erlangen-Nürnberg.

Dr. theol. Friedmann Eißler, Pfarrer, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen (Religionsreferat).

Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Mormonen und apostolische Gemeinschaften.

Harald Grauer, Diplomtheologe, Leiter der Anthropos-Bibliothek, Sankt Augustin.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, Pfarrer, Leiter der EZW.

Dr. phil. Johannes Kandel, Politikwissenschaftler und Historiker, Berlin.

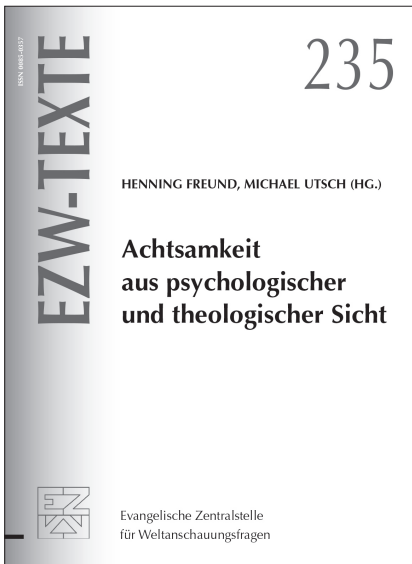
Teresa Knoch, Studentin der evang. Theologie in Halle/S., Praktikantin der EZW im Winter 2015.

Dr. theol. Gabriele Lademann-Priemer, Pastorin, ehemalige Beauftragte für Weltanschauungsfragen der Nordelbischen Evang.-Luth. Kirche.

Klemens Ludwig, freier Journalist und Buchautor; publizistischer Schwerpunkt: Asien, speziell Tibet.

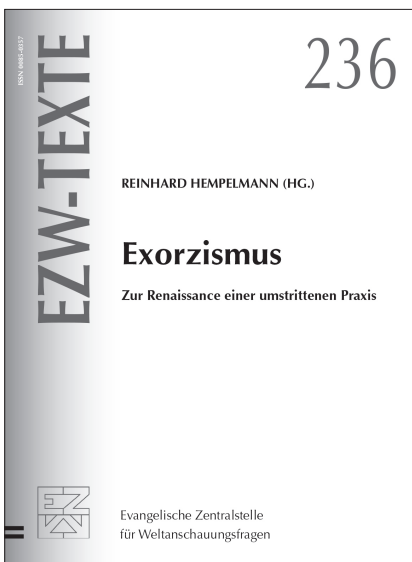
Prof. Dr. phil. Michael Utsch, Psychologe, Psychotherapeut, EZW-Referent für psychologische Aspekte neuer Religiosität, Krankheit und Heilung, Lebenshilfemarkt, Sondergemeinschaften.

Elke von Winning, PfarrerIn, Schulbeauftragte im Dekanat Regensburg.



Henning Freund, Michael Utsch (Hg.)
**Achtsamkeit
aus psychologischer und theologischer Sicht**
EZW-Texte 235, Berlin 2015, 68 Seiten

Das Modewort Achtsamkeit ist in aller Munde. Von der Anwendung fernöstlicher Achtsamkeitsprinzipien im Management über den Einsatz von Achtsamkeitstechniken in der Psychotherapie bis zu der Verschmelzung buddhistischer und christlicher Traditionen in der Meditationspraxis reicht das Spektrum des aktuell zu beobachtenden Achtsamkeits-Booms. Vier Beiträge aus neurowissenschaftlicher, psychotherapeutischer und theologischer Sicht erläutern verständlich und anschaulich diesen Wunsch, aufmerksamer für den Augenblick zu werden, und analysieren seine Hintergründe.



Reinhard Hempelmann (Hg.)
Exorzismus
Zur Renaissance einer umstrittenen Praxis
EZW-Texte 236, Berlin 2015, 100 Seiten

Diskurse über exorzistische Praktiken sind auch in säkularisierten Gesellschaften ein nicht zu übersehendes Phänomen. Im Katholizismus ist die Wiederentdeckung des Exorzismus offensichtlich: In den letzten Jahren gab es viele Berichte über eine wachsende Nachfrage nach exorzistischen Ritualen, nicht nur in Afrika und Südamerika. In pentekostal-charismatischen Bewegungen hat das, was als Befreiungsdienst bezeichnet wird, einen zentralen Stellenwert. Aber auch Pfarrerinnen und Pfarrer evangelischer Landeskirchen und Freikirchen begegnen immer wieder Menschen, die sich selbst für besessen halten. Der EZW-Text behandelt das Exorzismusthema u. a. aus theologisch-seelsorgerlicher, psychologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive und enthält auch einen Beitrag des offiziell als „Exorzist“ tätigen römisch-katholischen Theologen Larry Hogan (Wien).

IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), im EKD Verlag Hannover.

Anschrift: Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (0 30) 2 83 95-2 11, Fax (0 30) 2 83 95-2 12
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Redaktion: Friedmann Eißler, Ulrike Liebau
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung.
Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,
30419 Hannover, Telefon (05 11) 27 96-0,
Evangelische Bank eG,
Kontonummer 660 000, BLZ: 520 604 10,
IBAN: DE05 5206 0410 0000 6600 00,
BIC: GENODEF1EK1

Anzeigen und Werbebeilagen:
Anzeiengemeinschaft Süd,
Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Telefon (0711) 60100-66, Fax (0711) 60100-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 29 vom 1.1.2015.

Bezugspreis: jährlich € 36,- einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 3,00 zuzügl.
Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

Bei Abonnementwunsch, Adressenänderungen, Abbestellungen wenden Sie sich bitte an die EZW.

Druck: verbum Druck- und Verlagsgesellschaft mbH,
www.verbum-berlin.de

EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin
PVSt, DP AG, Entgelt bezahlt, H 54226